

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

FERNANDA HENRIQUE

**POR UMA ONIROLOGIA KAINGANG: UM BREVE LEVANTAMENTO
ETNOGRÁFICO SOBRE O SONHAR**

CURITIBA

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

FERNANDA HENRIQUE

**POR UMA ONIROLOGIA KAINGANG: UM BREVE LEVANTAMENTO
ETNOGRÁFICO SOBRE O SONHAR**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Antropologia, no Curso de Pós-Graduação em Antropologia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Profa. Dra. Laura Pérez Gil

CURITIBA

2017

Catálogo na publicação
Biblioteca de Ciências Humanas - UFPR
Sirlei do Rocio Gdulla – CRB 9ª/985

Henrique, Fernanda

Por uma oniologia Kaingang: um breve levantamento etnográfico
sobre o sonhar / Fernanda Henrique. – Curitiba, 2017.
97 f.

Orientador: Profª.Drª Laura Pérez Gil
Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências
Humanas, Universidade Federal do Paraná.

1. Índios Kaingang - Sonhos - Pesquisa antropológica. 2. Índios
Kaingang - Paraná. 3. Antropologia - Psicanálise. 4. Sonhos - Lite-
ratura Kaingang. 5. Terra Indígena Queimadas (PR). I.Título.

CDD 305.8983





MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
Setor CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós Graduação em ANTROPOLOGIA
Código CAPES: 40001016027P9

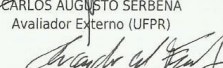
TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **FERNANDA HENRIQUE**, intitulada: **"Por uma onirologia kaingang: um breve levantamento etnográfico sobre o sonhar"**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa. A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 05 de Dezembro de 2017.


LAURA PEREZ GIL
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)


CARLOS AUGUSTO SERBENA
Avaliador Externo (UFPR)


RICARDO CID FERNANDES
Avaliador Interno (UFPR)

A minha Brisa, com quem sonho muito.

RESUMO

Este trabalho pretende discutir como a disciplina antropológica aborda os sonhos enquanto objeto de pesquisa. A influência da disciplina psicológica, o debate instaurado por determinados autores com a psicanálise e o movimento de ora aproximar-se do tema, ora afastar-se, são traços da relação da antropologia com a temática onírica. Prevendo uma contribuição etnológica para a discussão, este trabalho traz a reflexão sobre o que é o sonho entre a sociedade kaingang a partir da literatura e de um trabalho de campo cujo intuito é desenhar os primeiros traços da Terra Indígena Queimadas, no Paraná, na composição bibliográfica.

Palavras-chave: Sonhos. Antropologia. Kaingang.

ABSTRACT

This paper intends to discuss how anthropology has been approaching dreams as a research subject. The influence of psychology, the debate towards psychoanalysis raised by some authors and the movement of going closer or further from the subject marks the relationship between anthropology and dreaming. Foreseeing an ethnological contribution to the discussion this paper ponders what dream is amongst a kaingang society according to the literature and a fieldwork which purpose is to draw the firsts lines of Terra Indígena Queimadas, Paraná, at the bibliographic composition.

Keywords: Dreaming. Anthropology. Kaingang.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - DIAGRAMA FREUDIANO	14
FIGURA 2 - SONHO DE UM HOMEM MEHINAKU	31
FIGURA 3 - REDEMARCAÇÕES DAS TERRAS INDÍGENAS	49
FIGURA 4 - POPULAÇÃO POR FAIXA ETÁRIA	50
FIGURA 5 - IMAGEM DE SATÉLITE DA T.I	51
FIGURA 6 - SEDE (ESCRITÓRIO FUNAI)	53
FIGURA 7 - JOGO NO “CAMPO”	56
FIGURA 8 - TIME CAMPEÃO DO CAMPEONATO DE FUTSAL DE ORTIGUEIRA	56
FIGURA 9- APANHADOR DE SONHOS	67
FIGURA 10 - PENEIRA.....	67
FIGURA 11 - CESTO COM TAMPA.....	68

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
1.1 DO OBJETO DA PESQUISA	8
1.2 DA METODOLOGIA	8
1.3 DA ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS	10
2 ANTROPOLOGIA E PSICANÁLISE: O SONHO ENTRE AS DISCIPLINAS	12
2.1 VIRANDO O SÉCULO COM FREUD	12
2.2 A ATENÇÃO ANTROPOLÓGICA	16
2.2.1 Tylor e Durkheim	16
2.2.2 W.H.R Rivers e Malinowski	19
2.2.3 Cultura e Personalidade e a análise de conteúdo	25
2.2.4 A “nova antropologia dos sonhos”	33
3 OS SONHOS NA LITERATURA KAINGANG	38
3.1 SONHOS DE INICIAÇÃO E A FORMAÇÃO DO KUJÁ	38
4 A TERRA INDÍGENA QUEIMADAS	47
4.1 A ETNIA KAINGANG NO PARANÁ	47
4.2 ORGANIZAÇÃO SOCIAL	51
4.3 AS METADES EXOGÂMICAS EM QUEIMADAS	59
4.4 A RELAÇÃO COM A CIDADE	61
5 SONHOS RELATADOS EM QUEIMADAS	69
5.1 GRAVIDEZES E MULHERES SONHADORAS	69
5.2 SONHOS DE FEITIÇO E DE CONVERSÃO: O CENÁRIO RELIGIOSO EM QUEIMADAS	76
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS	91
ANEXO I – SOLICITAÇÃO DE DADOS	95
ANEXO II – CONCESSÃO DE DADOS	96

1 INTRODUÇÃO

1.1 DO OBJETO DA PESQUISA

A escolha de averiguar os sonhos entre os kaingang surgiu da continuidade de um trabalho de conclusão de curso de graduação que se ocupou das atividades oníricas entre os ameríndios de maneira genérica. Realizada essa primeira reflexão, percebeu-se a necessidade de um recorte etnográfico mais específico e a etnologia kaingang apresentou-se como a mais desafiadora dada a certa ausência de trabalhos nesta temática entre o grupo indicado. Se uma etnografia dos sonhos é aparentemente esporádica no contexto ameríndio em comparação a outros assuntos – xamanismo, mitologia, parentesco –, no contexto kaingang mostra-se mais rara ainda se comparada à profusão de trabalhos acerca de temas como política e/ou organização social. Alertei-me, portanto, para a possibilidade de explorar uma temática até então secundária para os trabalhos sobre essa etnia.

Evidentemente, priorizar os sonhos não significa ignorar a importância de discutir esses outros temas elencados, mas justamente de pensá-los em conexão com as atividades oníricas, perguntando-se o que elas também podem indicar sobre a sociedade kaingang.

1.2 DA METODOLOGIA

Esta pesquisa foi realizada a partir do trabalho de campo etnográfico e do levantamento bibliográfico. O trabalho de campo foi realizado na Terra Indígena Queimadas, no Paraná, em 2016 e com duração de trinta dias separados em duas viagens. A inserção da pesquisadora em campo acabou sendo delineada por um contato mais intenso com as mulheres frente às questões matrimoniais e maternais, por exemplo, enquanto que os interlocutores homens foram mais recorrentes nos relatos sobre política e cultura kaingang.

Em relação ao tema dos sonhos, as mulheres foram o público com o qual mais foi possível discutir o assunto. Além disso, cabe ressaltar que os relatos oníricos não foram registrados com o gravador, mas anotados por meio da observação participante. É uma peculiaridade metodológica sobre a qual se pode

refletir em termos da dificuldade de antropólogos gravarem os sonhos fora de contexto ritual ou em conversas com pessoas leigas – não especialistas na interpretação dos sonhos. Apesar, portanto, do meu explícito interesse pelos relatos oníricos e por orientar as conversas com este objetivo, todas as narrativas desta pesquisa foram registradas a partir da observação participante em meu caderno de campo e todos os nomes utilizados neste trabalho são fictícios. Para além da temática dos sonhos, também me ocupei de observar outros assuntos constituintes da vida em Queimadas a fim de tecer a etnografia sobre esta comunidade em específico.

Outro aspecto do trabalho de campo que importa ressaltar é o de ser absolutamente incipiente, caracterizando-se como o primeiro exercício desta pesquisadora em se aventurar neste recurso da disciplina antropológica. Desta feita, determinados obstáculos, típicos de quem se inaugura na pesquisa de campo etnológica, influenciaram na duração e no rendimento do campo. Foi um verdadeiro desafio conseguir estabelecer contatos tanto na T.I quanto na cidade próxima, Ortigueira, visto que eu ainda não possuía referência alguma acerca da região e de pesquisadores que poderiam compartilhar a experiência. Aqui, as relações pessoais ganharam seu próprio tempo para se consolidarem e não obrigatoriamente acompanharam a velocidade e duração que compõem o curso de mestrado. O estabelecimento de contatos e a resolução de fatores como hospedagem, numa cidade que dispõe de pouca infraestrutura, e de deslocamento entre T.I e cidade, para uma pesquisadora que não dispunha de veículo próprio, foram condições dependentes uma da outra e que demoraram a alcançar uma situação estável para que o trabalho de campo finalmente pudesse ter início.

Por acreditar que o exercício dessa pesquisa de campo possui valor antropológico, mesmo contando com apenas trinta dias de imersão e a limitação que um período assim traz aos dados coletados, é que se opta por deixá-lo incluso nesta dissertação. Além do valor pessoal da experiência de trabalho de campo, ela tem caráter altamente didático, iniciático para uma estudante de Antropologia e, portanto, deve fazer parte da etapa de formação que está em curso. Mesmo com as dificuldades foram muitos os recursos investidos, tanto aqueles próprios quanto os das agências financiadoras desta pesquisa, Capes e Fundação Araucária, para excluir o trabalho de campo desta pesquisa devido ao seu traço de principiante.

Quanto ao levantamento bibliográfico, esse consistiu em literatura kaingang e em outras referências ameríndias acerca dos sonhos, bem como na literatura específica sobre a antropologia dos sonhos a fim de orientar a pesquisa conforme os pressupostos teóricos e metodológicos discutidos por essa área em específico da disciplina.

1.3 DA ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS

No capítulo “O sonho como objeto de análise” será apresentado como Sigmund Freud (2012) inaugura os sonhos como objetos passíveis de serem analisados pelo conhecimento científico e em que consiste a proposta freudiana. James Hillman (2013) auxiliará nesta exposição, demarcando como Freud transforma o fenômeno onírico em um objeto interpretativo cuja origem é psíquica.

O médico e etnólogo W. H. Rivers (1923) será adicionado neste panorama tendo em vista sua obra “Conflict and Dreams”, publicada proximamente à de Freud e com o qual o autor dialoga intensivamente, influenciando os estudos de antropologia dos sonhos. Além da proposta de Rivers ser efetivamente a de demarcar semelhanças e diferenças com Freud, vislumbra-se no trabalho do autor as nuances da trajetória intelectual que combinou psiquiatria e antropologia.

Se Rivers representa a interseção da ciência psicológica com a etnologia no que tange aos sonhos, é imprescindível trazer a discussão de Malinowski (2013) caracterizada pelo debate do autor com a psicanálise em torno do Complexo de Édipo, conforme apresentado em “Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem”.

Na tentativa de expor o panorama de uma “antropologia dos sonhos”, autores como Durkheim (2003), Eggan (1952), Gregor (1981) e Tedlock (1991) terão as suas propostas introduzidas para que se possa vislumbrar a constituição dos sonhos na antropologia e as diferentes formas de abordá-los.

No capítulo “Os sonhos na literatura kaingang” será apresentado como o tema figura entre a bibliografia acerca do povo kaingang, partindo de referências como Rosa (2005), Oliveira (1996) e Crépeau (2002). O ponto de convergência entre os trabalhos que abordam os sonhos entre o grupo indicado é o xamanismo, proporcionando a reflexão acerca das diferenças entre o sonho “de ofício” do xamã e o sonho de “leigos”.

Em seguida, passamos à seção “A Terra Indígena Queimadas” em que será feita a breve caracterização histórica da referida T.I, bem como a tentativa de dar os primeiros passos em direção à etnografia deste local. A organização social pensada a partir dos diferentes espaços da aldeia, as peculiaridades da religião e do parentesco e a relação com a cidade são os temas que compõem o exercício de começar a “desenhar” etnograficamente o local. Eles não são os temas centrais do trabalho e, portanto, não serão discutidos profundamente, mas auxiliam na apresentação e composição etnográfica do que seja a Terra Indígena Queimadas, local que até o presente momento carece de participação na bibliografia paranaense dos kaingang.

No capítulo “Sonhos relatados em Queimadas” serão apresentados os relatos de sonhos de mulheres grávidas, ou que já tiveram filhos, que envolvem a visualização de uma criança e a qual acredita se tratar do filho ou filha que está para nascer. A todo o momento será realizado um paralelo com o trabalho de Carolina Casão (2012) a respeito do sistema de parto kaingang no sentido de observar os paralelos entre esse sistema e as atividades oníricas. Já os sonhos de caráter religioso serão apresentados com o intuito de introduzir a complexa religiosidade em Queimadas, cujo cenário demanda o esclarecimento maior dos agentes e das categorias envolvidas e conta com o auxílio das referências de Rocha (2005) dentre outros já citados. Os relatos que foram possíveis conhecer em campo são conjugados com a literatura a fim de que os dados sejam reunidos pelo fio condutor da atividade onírica entre os kaingang, ou seja, procurando condensar o que se pode dizer a respeito do assunto em termos etnológicos. Além disso, essa conjugação procura indicar que os sonhos produzem impactos na tomada de decisão e nas relações interpessoais cotidianas.

2 ANTROPOLOGIA E PSICANÁLISE: O SONHO ENTRE AS DISCIPLINAS

2.1 VIRANDO O SÉCULO COM FREUD

Há um anúncio sendo feito em *A interpretação dos sonhos*, conforme aventado no *Itinerário para uma leitura de Freud* que antecede o texto da edição de 2012 da Editora L&PM Pocket: o século está virando e com ele está Freud propondo uma análise científica do fenômeno onírico, estrategicamente escrita em 1899, mas publicada em 1900 (2012, p. XI).

Insatisfeito com a posição da comunidade acadêmica da psicologia e da psicanálise que pouco vinha destinando recursos à análise dos sonhos, Freud demonstra como eles constituem-se como fenômenos de pleno sentido que podem ser apreendidos sob técnica própria criada para essa finalidade. Neste ponto, Freud restringe o recorte metodológico e reforça que por ora sua intenção é analisar os sonhos como termos iniciais das neuropatologias – fobias histéricas, ideias obsessivas e delirantes. Entretanto, o autor incentiva a busca pelo que chama de “paradigma teórico do sonho” com o intuito de rastrear a origem e a formação das imagens oníricas das quais os sonhos indicadores de neuroses são substratos. Fazem parte desse panorama as concepções que povos “primitivos e da época pré-histórica da humanidade” possam ter elaborado acerca dos sonhos e como influenciaram nas ideias sobre o mundo e a psique. Para a discussão desse tópico em específico, Freud cita clássicos da antropologia evolucionista, como Spencer e Tylor (2012, p. 16).

Se o empreendimento freudiano é evidenciar o estatuto psíquico do sonho, Freud o realiza redefinindo o que é este fenômeno onírico com o qual está preocupado e em que sua abordagem distancia-se das demais. Realizando um levantamento bibliográfico intenso a fim de discutir que o sonho constitui-se por processos psíquicos peculiares – e não por meras respostas a estímulos somáticos e fisiológicos que podem ocorrer durante o sono –, Freud não nega que os sonhos são objetos antigos de especulação pela humanidade, mas que é o momento de a ciência psicanalítica estabelecer a fronteira entre essas especulações. A interpretação do sonho compõe esse exercício especulativo mais antigo frente ao fenômeno onírico, trata-se então de definir o que é a interpretação psicanalítica, cientificamente orientada e distinta da “leiga” ou “popular”, conforme se refere o

autor aos procedimentos de “simbolismo” ou “decifração” que estiveram e estão destinados ao fracasso. O primeiro consiste em substituir todo o conteúdo onírico por outro que seja mais compreensível; o segundo em abordar o sonho enquanto uma escrita cifrada na qual um signo é traduzido por outro de significado conhecido conforme uma chave fixa. Ambos os procedimentos são inúteis para a abordagem científica no sentido de não se dirigirem à formação psicológica daquele que sonha e de assumirem que a arte de poder interpretar um sonho está atrelada a uma condição ou talento especial daquele que interpreta (Ibidem, p. 117,118).

É curioso, portanto, notar que o afastamento de Freud do que seja uma interpretação leiga ou popular ocorra ainda assim privilegiando a interpretação como o método mais adequado para abordar os sonhos, mesmo que se trate de uma interpretação psicanalítica. E também seria possível argumentar que se para Freud há um registro hierárquico entre as duas formas de interpretação, e que a leiga é caracterizada pelo autor como aquela que pressupõe um “talento daquele que interpreta”, é bem verdade que o mesmo é válido para a interpretação psicanalítica, pois em certo sentido o profissional que interpreta os sonhos também foi dotado de uma arte ou talento.

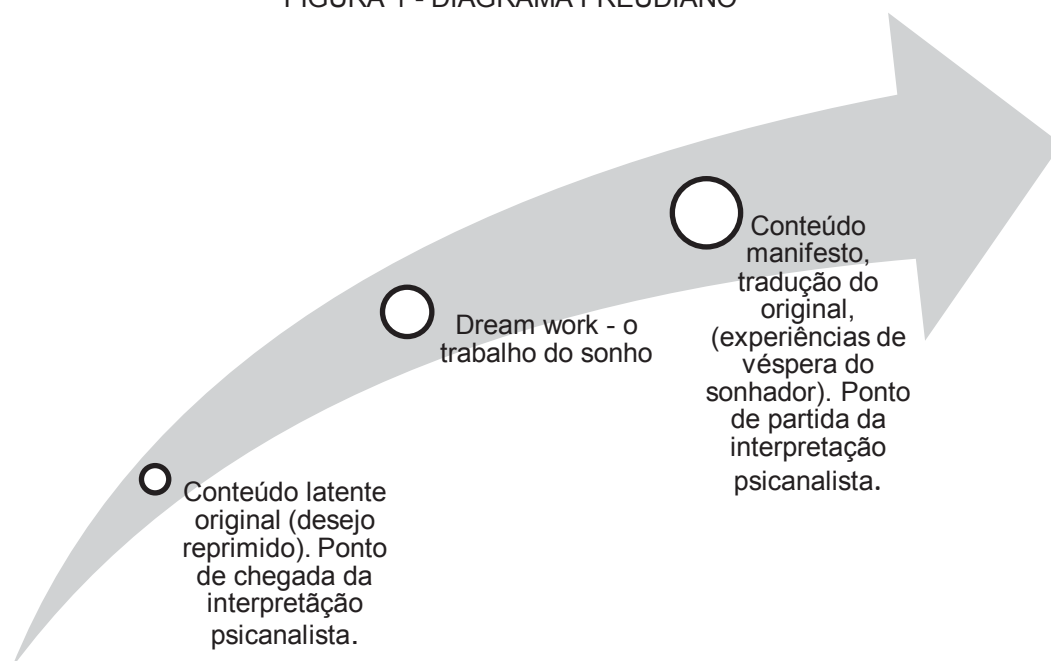
O sonho do qual fala Freud, portanto, é resultado de um processo psíquico de repressão de um desejo. Ele possui um valor próprio como ação psíquica no sentido de possuir uma existência que independe dos fatores externos. Esses, na verdade, ou o que Freud chama de “resquícios do dia”, operam apenas como o depósito de imagens por meio das quais o sonho se apresentará (Ibidem, p. 249). A interpretação psicanalítica, portanto, consiste em ir além daquilo que é apresentado pelas imagens oníricas ou o dito “conteúdo manifesto do sonho” - exatamente aquilo que se manifesta à percepção do sonhador e a qual o psicanalista tem acesso a partir do relato – e alcançar o “conteúdo latente do sonho”, que é o desejo reprimido em si, desconhecido pelo sonhador e que não possui uma gramática propriamente elaborada. Querendo se fazer conhecido, o desejo reprimido encontra uma forma de ser visualizado em sonho a partir das experiências recentes do sonhador que fornecem o material (como um cenário) para o sonho. A transformação do conteúdo latente em manifesto é o que Freud caracteriza de *dream work*, trabalho do sonho, e expressa a tradução do pensamento onírico (o conteúdo latente) em conteúdo onírico (conteúdo manifesto)

cujos signos devem ser abordados a partir da relação entre si e não do seu conteúdo imagético (Ibidem, p.299).

Vamos supor que eu tenha diante de mim um enigma figurado (rébus): uma casa sobre cujo teto se vê um barco, ao lado uma letra isolada e ao lado dela uma figura decapitada a correr etc. Eu poderia criticar essa composição e seus elementos declarando que são absurdos. O teto de uma casa não é lugar para um barco e uma pessoa sem cabeça não pode correr; além disso, a pessoa é maior do que a casa, e se isso tudo deve figurar uma paisagem, letras isoladas não se encaixam, pois afinal elas não são encontradas na natureza. A avaliação correta do rébus evidentemente só ocorrerá se eu não levantar essas objeções contra o todo e suas partes, mas me esforçar em substituir cada imagem por uma sílaba ou uma palavra que, por meio de uma relação qualquer, possa ser figurada pela imagem. As palavras assim combinadas não carecem mais de sentido, mas podem resultar na mais bela e mais profunda das sentenças poéticas. O sonho é um enigma figurado desse tipo, e nossos precursores no campo da interpretação dos sonhos cometeram o erro de julgar o rébus como uma composição gráfica. Como tal, lhes pareceu absurdo e sem importância. (FREUD, 2012, p. 300).

É possível realizar o seguinte diagrama:

FIGURA 1 - DIAGRAMA FREUDIANO



FONTE: A autora (2016).

De acordo com Hillman (2013) o trabalho de Freud efetivamente representou a virada do século por ter aberto a “relação da nossa era com a psique” e de ter encerrado a precedente. O feito de Freud, observa Hillman, foi o de ter condensado visões anteriormente dominantes a respeito dos sonhos e de ter formulado uma síntese. As influências dessas perspectivas anteriores, enquadradas por Hillman como “romântica” e “racionalista”, ganhariam traços específicos, porém fundamentais da proposta freudiana para interpretar os sonhos. Da romântica, a assunção de que os sonhos possuem uma mensagem secreta e pessoal, advinda de outro mundo, fez com que Freud conectasse os sonhos ao mundo do sono e noturno, insistindo tratar-se de um fenômeno absolutamente privado e egoísta e não de um enunciado social ou de um meio para fazer o sonhador conhecer a si mesmo. A experiência onírica é tão intrapsíquica que não é compreensível nem para quem a experimenta (2013, p.25).

Da racionalista, Freud aproveitaria duas proposições. A de que o sonho manifesto é confuso e deve ser decifrado fará com que o autor equacione o mundo onírico à psicose, formulando uma oposição entre o mundo noturno enquanto psicótico e o diurno enquanto são. Nessa formulação, a realidade é externa, social e material em oposição ao não real, interno, individual e imaterial da experiência onírica. Além disso, a proposição freudiana de que os sonhos obtêm as imagens a partir dos resíduos do dia, das experiências do sonhador às vésperas de sonhar, reforça a perspectiva empirista da “tábula rasa” para a qual os sonhos trazem imagens percebidas pelos sentidos do mundo diurno. De acordo com Hillman, é assim que Freud estabelece uma “rodovia de mão única” já que os sonhos apelam à vida real para sua composição e não ao próprio “submundo”, ou seja, à psique (Ibidem, p.27).

Para Hillman, há ambiguidade na proposta freudiana ao sintetizar as influências romântica e racional, visto que Freud enfatiza a origem “romântica” do sonho enquanto advindo do submundo da psique, mas ao mesmo tempo ressalta que o sonho, ao invés de buscar seus elementos neste submundo, o faz no “mundo superior” do diurno. A ideia freudiana quanto à interpretação sempre ser uma linguagem para a vida desperta, pontua Hillman, indica Freud cedendo mais aos racionalistas do que aos românticos. Para Hillman, e esta é a proposta de seu trabalho, traduzir o sonho para uma linguagem que não é a sua de origem – ou seja, para a da vida em vigília – é uma racionalização máxima do fenômeno onírico

e é possível, portanto, averiguar a possibilidade de se realizar o movimento contrário: pensar o sonho a respeito do seu próprio local, qual seja, o lugar do que não é racional, não é diurno, na concepção apresentada (Ibidem, p. 17)¹.

2.2 A ATENÇÃO ANTROPOLÓGICA

2.2.1 Tylor e Durkheim

Tylor é referenciado como pioneiro na indagação dos sonhos e conforme apontado por César de Araújo (2003, p.2) representa a primeira etapa da “antropologia onírica” no sentido de um grupo de autores que ao longo do tempo, na história da disciplina, debruçaram-se sobre o assunto. Na sua teoria da religião primitiva, o autor evolucionista sustenta que a crença na existência de seres sobrenaturais é uma interpretação errônea de fenômenos naturais e cognitivos, como o sonhar e a alteração dos estados de consciência. Os sonhos com pessoas mortas, por exemplo, eram tomados por experiências reais de contato com o sobrenatural. Na base dessas experiências está a concepção de um domínio imaterial do homem – “espírito” ou “alma” – que sobrevive à morte, possui consciência própria e ao qual se pode rogar ou louvar. Para Tylor, portanto, não só o homem primitivo era incapaz de diferenciar a realidade da fantasia, como a ideia de “alma” será o fundamento da sua teoria religiosa animista que pressupõe os homens e os demais seres da natureza como dotados desse domínio imaterial. A teoria animista para o surgimento da religião sustenta que os seres sobrenaturais surgem da tentativa de explicar fenômenos extraordinários e a aparente atividade conscienciosa de animais, plantas e demais fenômenos da natureza (HUNTER, 2016, p.2).

César de Araújo apresenta o enfraquecimento da teoria animista de Tylor a partir das críticas feitas pela Escola Sociológica Francesa, mais especificamente a partir de Durkheim para o qual o aparato religioso de uma sociedade é

¹ Hillman enquadra-se como um teórico da Psicologia Arquetípica o que implica em analisar a psique como situada dentro da cultura do imaginário ocidental. Trazer o sonho para seu “submundo” significa perguntar a que região mitológica ocidental ele pertence – qual a geografia mítica do submundo onírico. É afirmar que os sonhos emergem de um local arquetípico específico que compreendem as ideias de “alma” e “morte” contempladas na mitologia greco-romana. Daí a reivindicação de olhar para os sonhos a partir do “mundo das trevas” e não do mundo da “sanidade diurna” (2013, p.19).

eminentemente social e não poderia se originar de um fenômeno subjetivo como os sonhos. Em se tratando de um fenômeno social e de representações coletivas, a religião não poderia estar sujeita a concepções individuais e imaginárias que figuram nos sonhos. De acordo com César de Araújo, não haverá espaço para o fenômeno onírico em meio à proposta durkheimiana, pois ela se ocupa de fatos sociais e faz a distinção entre os objetos que interessam à consciência coletiva e os que interessam à consciência individual (Ibidem, p. 4).

O lugar da teoria animista de Tylor na proposta de Durkheim, entretanto, é mais complexo do que apenas a questão dos sonhos serem fatos sociais ou não. Inclinado a discutir o fenômeno religioso enquanto eminentemente social e por meio do qual as sociedades humanas realizaram as primeiras categorizações, como as noções de tempo e espaço, Durkheim volta-se à religião dos nativos australianos por justificar que as manifestações elementares dos fenômenos sociais permitem vislumbrar o conjunto fundamental de representações e práticas religiosas que, apesar de ganharem novos revestimentos ao longo do tempo, possuem a mesma significação objetiva e desempenham a mesma função (DURKHEIM, 2003, p. X).

No âmbito da escolha metodológica pelo “elementar”, Durkheim elenca as principais concepções sobre a religião primitiva e a teoria animista de Tylor recebe a atenção detalhada do autor que enfatiza a necessidade de revisá-la. A revisão de Durkheim consiste em questionar, primeiramente, as noções de “duplo” e “alma” que Tylor associa como produtos do sonho e produtores do sobrenatural. O questionamento durkheimiano aponta para a inconsistência da afirmação de Tylor de que a alma, a entidade que anima o organismo, seria obrigatoriamente derivada da ideia de duplo – noção criada pelos primitivos para compreenderem o fenômeno de possuir um corpo que repousa no sono, mas que visualiza uma imagem de si mesmo atuando no sonho. Para Durkheim, não é o ato de sonhar que poderia originar as concepções acerca da alma e do duplo, mas justamente o contrário: se essas noções são trazidas para darem sentido ao sono e ao sonho, é porque elas já existiam antes mesmo da experiência de dormir e sonhar. Soma-se a essa inconsistência a abordagem de Tylor de que a alma é transformada no espírito após a morte do corpo que a abriga, e que assim haveria surgido os ritos funerários e a relação com o sobrenatural (2003, p. 35, 37).

Outra associação equivocada de Tylor, conforme Durkheim, é que se fosse possível afirmar que todo sonho primitivo se explica pelo duplo ou pela alma², faltou a Tylor a pergunta sociológica maior do porque os homens teriam buscado explicar o fenômeno do sonho. Durkheim está convencido de que não há indícios de que os povos primitivos teriam destinado qualquer preocupação em teorizar sobre os sonhos, de modo que a proposta de Tylor não se comprova nem nas proposições mais fundamentais – a de que os sonhos originam a alma/duplo que serão transformados em espírito na morte, e que os sonhos são fontes de especulação do homem primitivo. A suspeita de Durkheim de que o sonho não é o tema sobre o qual os primitivos se debruçariam é esclarecida conforme segue:

Ora, é difícil perceber o que pode tê-lo levado (o homem primitivo) a fazer do sonho o tema de suas meditações. O que é o sonho em nossa vida? Como é pequeno o espaço que nela ocupa! Sobretudo por causa das impressões muito vagas que deixa na memória, da própria rapidez com que se apaga da lembrança. E como é surpreendente, portanto, que um homem de inteligência tão rudimentar (o homem primitivo) tenha despendido tantos esforços para encontrar sua explicação! De suas duas existências sucessivas, a diurna e a noturna, é a primeira que devia interessá-lo mais. Não é estranho que a segunda tenha cativado suficientemente sua atenção para que fizesse dela a base de todo um sistema de idéias complicadas e destinadas a ter sobre seu pensamento e sua conduta uma influência tão profunda? (DURKHEIM, 2003, p.46. Grifo nosso).

Há dois comentários que podem ser feitos a respeito dessa citação de Durkheim. Primeiro, o livro “As formas elementares da vida religiosa” foi publicado posteriormente à “Interpretação dos Sonhos”, havendo, portanto, uma contradição entre a afirmação durkheimiana de que os primitivos não teriam destinado qualquer teorização aos sonhos e a postulação de Freud de que a preocupação com o tema é antiga nas sociedades humanas. Em segundo, ao afirmar que a vida diurna é fonte maior de interesse dos povos primitivos, Durkheim utiliza-se justamente do argumento racionalista apontado por Hillman, discutido na seção anterior, quanto à concepção do mundo noturno como irracional e oposto ao diurno da sanidade. No caso de Durkheim, o diurno indica apresentar-se como o regido pelas normas sociais e sociologicamente relevante.

² Para Durkheim, os sonhos que falam de um evento do passado seriam constatações suficientes para revogar a afirmação de que todos os sonhos são explicados pelo duplo que neles atuam. Para o autor, sonhar com passado é o mesmo que rememorar lembranças e o primitivo seria capaz de distinguir o aspecto temporal de um sonho que supostamente fala do futuro e de uma memória antiga (ibidem, p.44).

2.2.2 W.H.R Rivers e Malinowski

À publicação de “Interpretação dos sonhos” no início do século XX segue a consolidação da observação participante como metodologia de trabalho de campo capaz de apreender as peculiaridades etnográficas de uma cultura. Os anos 20, portanto, marcariam a polarização entre a psicanálise e as conquistas etnográficas obtidas pela metodologia de Malinowski que, a respeito dos sonhos, serão considerados itens secundários da cultura em oposição à religião ou à organização social, conforme apontado por César de Araújo (2003, p. 6). Neste segundo momento da “antropologia dos sonhos”, referido pelo autor como o debate entre a psicanálise e a antropologia, será levantado não apenas o papel de Malinowski, mas também de Rivers, autor cuja trajetória perpassa as duas disciplinas.

W. H. R Rivers seria a figura a comentar intensivamente o trabalho de Freud vinte anos após a publicação de “A interpretação dos sonhos” e possivelmente um dos poucos intelectuais a produzir uma obra igualmente voltada para o tema nas duas primeiras décadas do século XX. Rivers afirma, tal qual observado em Freud, que há na comunidade intelectual uma lacuna concernente ao tema dos sonhos e que Freud foi o único que objetivou preenchê-la, daí, portanto, a necessidade de estabelecer o diálogo com a proposta freudiana. (RIVERS, 1923, p. 2).

Rivers era médico psiquiatra com formação na Universidade de Cambridge e teve sua trajetória direcionada à antropologia a partir da expedição para o Estreito de Torres, entre a Austrália e a Nova Guiné, organizada pela própria universidade em 1898. O objetivo de Rivers na expedição era averiguar a suposta hereditariedade das capacidades sensoriais do povo melanésio, especificamente a percepção das cores. Construindo registros genealógicos da tradição familiar melanésia, Rivers depara-se com a dificuldade em classificar as relações de parentesco por meio das categorias britânicas, já que os termos não correspondiam às relações observadas. Assim, Rivers constitui o método genealógico para o parentesco e o seu trabalho sobre o povo Toda passa a figurar entre as clássicas etnografias realizadas no contexto melanésio³.

É possível entrever o lugar multidisciplinar de Rivers, portanto, em “Conflict and Dream”, o livro direcionado a discutir o trabalho de Freud acerca dos sonhos.

³<http://www.whrrivers.co.uk/>

O tema central de Rivers é repensar a postulação freudiana de que o sonho obrigatoriamente tem origem em um desejo reprimido e propor que o fenômeno onírico seja abordado como a tentativa da resolução de um conflito. Outra crítica, conforme será apresentada, é a de que Freud atribuíra uma importância exagerada à visão psicanalítica de que os sonhos falam sobre desejos reprimidos surgidos no estágio inicial da vida dos indivíduos e, assim, negligencia as experiências recentes igualmente conflituosas. Para Rivers, os sonhos não necessariamente tentam realizar o desejo reprimido, mas podem inclusive frustrar essa realização e o destino que será dado ao suposto desejo propicia a natureza afetiva dos sonhos (1923, p. v, vi).

O primeiro exercício que Rivers realiza no livro de ressaltar as aproximações e os distanciamentos de Freud é a análise de um sonho próprio, intitulado pelo autor de “O sonho da Presidência”. Rivers relata que o sonho consiste numa reunião do Conselho do Royal Anthropological Institute cuja pauta era a definição do novo Presidente do Instituto. Membro da referida instituição e candidato ao posto, o clímax do sonho está no momento em que Rivers lê a folha que contém o nome do novo presidente, mas não o reconhece de imediato, tratando-se do nome “S. Poole” (Ibidem, p. 10) Rivers prossegue as próximas páginas discutindo as possíveis fontes e os prováveis significados da palavra/nome “S. Poole”, e apresenta o que poderia ser a fonte do sonho em si, a experiência recente. Dias antes, Rivers havia conversado com outro professor e membro do Royal Anthropological Institute sobre as vantagens e as desvantagens de, se escolhido, assumir a presidência. Rivers reconhece estar em conflito quanto à possibilidade de ser eleito ou rejeitado e que o sonho, para além de realizar o desejo reprimido, conforme apontaria a análise freudiana, pretende dar forma a este conflito. O autor reforça ainda que na ocasião do sonho ele não estava “consciente” de que a sua indecisão acerca do assunto pudesse estar em seus pensamentos, e que portanto o sonho trouxe um conflito do qual ele não estava completamente inteirado. Daí a proposta de Rivers de que o sonho é a resolução ou a tentativa de resolução de conflito que se apresenta por meio de formas características dos diferentes níveis da experiência recente. (Ibidem, p. 17).

Kuper (1979), propondo uma análise estrutural dos sonhos semelhante à realizada para os mitos, define o sonho como modo de argumentação no qual o sonhador move-se de uma posição a outra por meio de regras de transformação

genéricas até que uma resolução para o problema do sonho seja alcançada. Para Kuper, o sonho possui unidade interna e estrutura gramatical subjacente que a análise estrutural permite delinear. O autor utiliza o sonho relatado por Rivers e argumenta que “O sonho da Presidência” apresenta uma solução do conflito “tipicamente onírica”, na qual Rivers simultaneamente torna-se e não se torna o Presidente – afinal, “S. Poole” é uma transformação do nome de Rivers ou não? (1979, p.650).

A experiência de Rivers enquanto médico na Primeira Guerra Mundial, entretanto, marcará o interesse do autor pelos sonhos e a necessidade de dialogar com Freud. Entre os anos de 1916 e 1917, Rivers integrou o Royal Army Medical Corps, uma divisão do exército britânico destinada aos cuidados médicos de soldados. Na posição de médico-capitão atuou no Hospital de Guerra Craiglockhart trabalhando com pacientes que sofriam de *shellshock* – termo atribuído aos soldados da Primeira Guerra que apresentavam sintomas de neurose e estresse pós-traumático⁴ (1923, p. ix).

De acordo com Rivers, os relatos dos sonhos dos soldados vítimas dessa condição indicavam claramente o conflito que, advindo de uma experiência recente como a guerra, quer se fazer conhecido pelo sonhador. O sonho intitulado por Rivers de “O sonho suicida”, relatado por um capitão recém-chegado da batalha do Somme, expressa o conflito do sonhador entre preferir a morte a retornar ao campo de batalha e o sentimento de obrigação em guerrear (Ibidem, p. 22).

É interessante notar que à parte as diferenças com Freud que Rivers enfatiza constantemente no texto, o autor ainda recorre à interpretação como o método para abordar os sonhos. Para Rivers, o sonhador não possuía conhecimento consciente de que havia um conflito relacionado ao seu retorno à guerra ou não, cabia a Rivers interpretar a mensagem sobre qual é o conflito fundante deste sonho e quais as soluções, ou tentativas de soluções, que ele apresenta. É possível indagar, portanto, sobre o papel da interpretação como a maneira de interpelar os sonhos – maneira que não surge com a psicanálise e tampouco se reduz a ela.

⁴ O hospital era localizado aos arredores de Edimburgo e tal foi o impacto do tratamento empreendido por Rivers que mais tarde, em 1997, seria inaugurado, também em Edimburgo, o “Centro Rivers para Estresse Traumático”. Cf. <http://www.nhsllothian.scot.nhs.uk/Services/A-Z/RiversCentre>

Já Malinowski deixa entrever sua relação com a psicanálise no livro “Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem”, publicado originalmente em 1927 e no qual o autor empreende a discussão a respeito da formação singular de um Complexo entre as relações familiares numa sociedade matrilinear. É neste âmbito que os sonhos aparecem no horizonte do autor, tratando no capítulo “Sonhos e Façanhas” uma breve reflexão sobre o estatuto dos sonhos entre os melanésios, especificamente sobre como as “fantasias individuais” manifestam os sentimentos para com as relações familiares. Seja na forma de sonhos eróticos ou de crimes cometidos, Malinowski discute como o impulso por quebrar as regras de exogamia tem origem não na formação individual dos trobriandeses, mas na estrutura social matrilinear que proíbe a relação sexual entre irmãos e irmãs ou com mulheres do mesmo clã. Este é o contexto que produz sonhos eróticos entre irmãos ou, excepcionalmente, o incesto consumado de fato (2013, p. 70, 71).

Malinowski está, portanto, discutindo o lugar dos sonhos trobriandeses como a possibilidade de quebra das imposições dos costumes, revelando hábitos que são reprimidos pela tradição. É nesse sentido que o autor se debruça sobre os sonhos eróticos indicadores da transgressão da regra de casamento, ou seja, os sonhos nos quais os trobriandeses estão se relacionando com pessoas proibidas, como o caso das relações sexuais entre irmãos. Malinowski pontua que apesar do incesto entre irmãos ser a quebra de exogamia mais reprovável que existe, ela é ao mesmo tempo “astuta e desejável”, pois a forte proibição é o incentivo para a transgressão. No contexto em que há uma tentação sexual violenta e fortemente reprimida em relação aos irmãos, são justamente os sonhos de incesto que mais ocorrem entre os melanésios, chamados por Malinowski de “sonhos oficiais” em oposição aos “sonhos livres” que o autor considera irrelevantes para a própria vida trobriandesa. Esse é um posicionamento ambíguo do autor quanto à questão dos sonhos, pois afirma que os sonhos melanésios não são freudianos no sentido de exprimirem um desejo sexual reprimido, mas os delineia como a possibilidade de confrontar o costume que justamente reprime o comportamento sexual indicado (Ibidem, p. 69).

Além disso, Malinowski ocupa-se somente dos sonhos sexuais por considerar que os melanésios pouco sonham – informação contestada por Tedlock que afirma ser uma assunção precipitada de Malinowski, fruto de sua ansiedade por caracterizar o povo trobriandês como isento de repressão e da ausência de um

laço afetivo entre o autor e os trobriandeses, conforme entrevista no diário pessoal de Malinowski (TEDLOCK, 1991, p. 6).

O incesto entre irmão e irmã é considerado com tal horror pelos nativos que à primeira vista um observador, mesmo bem-familiarizado com a vida deles, afirmaria com plena confiança que jamais poderia ocorrer, embora um freudiano pudesse ter suas suspeitas. A um exame mais cuidadoso, estas seriam completamente justificadas. O incesto entre irmão e irmã existia mesmo outrora, e há certos escândalos familiares que são relatados especialmente a respeito do clã dominante dos Malasi. Hoje em dia, quando a moralidade e as instituições antigas desmoronam sob a influência da espúria moralidade cristã, sendo introduzida a chamada lei e ordem do homem branco, as paixões reprimidas pela tradição tribal irrompem ainda mais violenta e abertamente. (MALINOWSKI, 2013, p.71).

É na parte do livro intitulada “Psicanálise e Antropologia”, entretanto, que se vislumbra uma abordagem mais incisiva de Malinowski em relação à ciência psicanalítica. A seção em questão traz o debate estabelecido entre o autor e o Dr. Ernest Jones, psicanalista que em 1925 havia publicado o artigo “Direito Materno e a Ignorância Sexual dos Selvagens”, texto considerado por Malinowski como a ilustração da diferença de método entre antropólogos e psicanalistas frente às sociedades primitivas. Tendo abordado o direito materno entre os melanésios, Malinowski não descarta que Dr. Jones tenha demonstrado capacidade para apreender questões antropológicas, mas enfatiza que a leitura dos dados etnográficos pelo psicanalista é duvidosa (2013, p. 93,94).

O debate compreende a conhecida formulação teórica da psicanálise a respeito do Complexo de Édipo – o conjunto de sentimentos amorosos ou hostis entre filhos e pais. O argumento de Malinowski é de que essa proposta psicanalítica não pode ser aplicada em contextos sociais a despeito de sua configuração parental singular e, ainda, que o Complexo de Édipo não pode ser concebido como primordial.

Para o autor, não é possível assumir que o Complexo seja anterior à cultura, ou formador da crença, conforme aventado pela psicanálise, pois ele é uma formação funcional dependente da estrutura e da cultura de uma dada sociedade. No caso da Melanésia, sendo um sistema matrilinear – o chamado “direito materno” – Malinowski ressalta que os dados etnográficos apontam para um complexo nuclear, assumindo que há relações familiares especificadas por este conjunto de sentimentos, mas que é baseado na atração sexual entre irmãos e no ódio do

sobrinho pelo tio. A estrutura do sistema familiar melanésio, portanto, apresenta um complexo nuclear específico que não é o edipiano travestido ou escondido sob outra forma, mas de fato uma configuração distinta. Observa-se da abordagem de Malinowski que o autor não está abrindo mão da possibilidade da ocorrência de um complexo, definido por ele como a configuração real de atitudes e sentimentos que são patentes e reprimidos no inconsciente, mas que a psicanálise deveria acessá-los empiricamente a partir do que chama de mitologia, folclore ou “demais manifestações culturais do inconsciente”, incluindo os sonhos (Ibidem, p. 98).

Apesar de aludir a essas manifestações como pertencentes ao âmbito do psíquico, Malinowski ressalta que são culturais porque mesmo os sentimentos e os laços estabelecidos entre parentes são padronizados pela influência da tradição da cultura, sendo qualquer teoria dos sentimentos uma referência a um dado problema social. A Antropologia deve então olhar para a configuração de sentimentos – os complexos – típicos em uma sociedade patriarcal ou matriarcal e a Psicanálise não deve ignorar as conquistas etnográficas que, conforme o autor, são inclusive primordiais à própria ciência psicanalítica (Ibidem, p.115). Malinowski promove uma aproximação entre as duas disciplinas que pode ser caracterizada como tensa e, evidentemente, com um pendor maior à Antropologia. Ao afirmar que nem a psicanálise pode se distanciar da ciência empírica da cultura, e nem a antropologia da teoria psicanalítica, é possível argumentar que a psicanálise de Malinowski é mais “cultural” ou englobada pelo antropológico do que o contrário, sendo o reconhecimento de que há um complexo nuclear em estruturas familiares distintas, mas não necessariamente edipiano, o exemplo desse pendor antropológico.

Entretanto, se Malinowski pontua que a antropologia pode desvendar os típicos complexos da estrutura familiar de diversas sociedades, o autor realiza um afastamento quanto à possibilidade da disciplina se debruçar sobre os sonhos. Apesar de caracterizá-los como manifestações culturais do inconsciente, conforme já dito, Malinowski indica se render à psicanálise quando os sonhos são objetos de pesquisa, não realizando qualquer argumentação sobre como e porque a antropologia deveria voltar-se ao tema. O exposto sobre o capítulo “Sonhos e Façanhas” revela o posicionamento de Malinowski que “abandona” bruscamente o assunto ao afirmar que os melanésios pouco sonham e, quando o fazem, normalmente se trata de sonho erótico para o qual, apesar das ressalvas, Malinowski se utiliza da fonte freudiana para pensá-lo.

Stewart (2004, p. 79.) comenta que esse posicionamento de Malinowski exerceu uma influência negativa para o estudo antropológico dos sonhos. Como consequência da disputa acerca das variações do Complexo de Édipo, antropólogos passariam a considerar o relativismo cultural e a psicanálise incompatíveis, especialmente aqueles influenciados pela perspectiva durkheimiana de que são as representações coletivas, e não a psicologia individual, que se constituem como objeto de estudo. Os sonhos, então, eram evitados enquanto temas para investigação antropológica devido a premissa de que empreender tal estudo significaria se aventurar nas áreas “proibidas” da psicologia ou da psicanálise.

2.2.3 Cultura e Personalidade e a análise de conteúdo

A partir dos anos quarenta do século XX, a chamada Escola Cultura e Personalidade, constituída no âmbito institucional da antropologia norte-americana, será reputada como a responsável pelo retorno da temática onírica na disciplina. A proposta dessa vertente teórica será o estudo do conteúdo manifesto dos sonhos enquanto reflexo da interação entre personalidade e cultura – interação essa que se constitui como a perspectiva central da Escola Cultura e Personalidade, mesmo em trabalhos sobre outras temáticas.

Conforme César de Araújo (2003, p. 7,8), o interesse dos culturalistas pela referida interação permitiu com que houvesse um procedimento multidisciplinar nos trabalhos da Escola Cultura e Personalidade em que as “ciências do psi” exerceram um maior diálogo. Porém, apesar desta vertente antropológica estar preocupada com o domínio cultural na formação de uma personalidade e em como o sonho pode ser local estratégico para discutir essa formação, a noção de “conteúdo manifesto” permanecerá na mesma acepção freudiana, enquanto conteúdo objetivado pelo sonhador e ao qual o analista, ou no caso o antropólogo, tem acesso. É a partir desse conteúdo que a Escola Cultura e Personalidade fará a sua antropologia onírica, metodologia que César de Araújo ressalta como positiva no sentido de fornecer dados etnográficos (os próprios conteúdos dos sonhos) de diversas culturas, mas limitada no ponto de vista de não considerar os contextos

comunicativos do relato onírico ou a forma em que ele é interpretado e compartilhado.

Em suma, são realizados novos passos com vistas ao distanciamento do monopólio freudiano do sonho, mas o resultado ainda são coleções de relatos oníricos cuja preocupação é ressaltar o conteúdo que os formam. Stewart também atesta esse envolvimento da Cultura e Personalidade em relação à antropologia onírica, afirmando que apesar de a Escola ter desenvolvido um caminho mais aberto à psicanálise, sua forma de abordar a personalidade passou pelos usos de Testes de Rorschach⁵ ou Testes de Apercepção Temática e raramente pelos sonhos. Nas poucas ocasiões em que foram estudados, privilegiou-se a análise de conteúdo, como é caso do trabalho de Dorothy Eggan (2004, p. 79).

Eggan, trabalhando entre os anos quarenta e cinquenta do século XX com uma coletânea composta por mais de 600 sonhos dos indígenas Hopi da América do Norte, realiza a discussão sobre quais os possíveis usos que a Antropologia pode fazer do conteúdo manifesto dos sonhos coletados nas sociedades estudadas. Para a autora, a pergunta é significativa visto que os cientistas sociais não são treinados na metodologia da psicanálise e, portanto, não possuem os recursos necessários para empreenderem uma análise simbólica dos sonhos nos moldes freudianos. Sem a bagagem teórico-metodológica psicanalítica, antropólogos e demais cientistas sociais poderiam ocorrer em erros se abordassem os sonhos coletados por meio da interpretação freudiana. A autora fornece um exemplo do que seria a má interpretação, a partir de um sonho coletado em sua própria pesquisa entre os Hopi:

Uma informante mulher, 27 anos, é uma pessoa aculturada, extremamente ansiosa tanto nos sonhos quanto em vigília. Seus sonhos são curtos e mais fortemente simbolizados no nível manifesto do que a maioria dos sonhos Hopi. Um elemento frequentemente encontrado em seus sonhos é uma passagem escura como um cânion ou uma caixa. Sonhos nos quais este elemento é encontrado são usualmente classificados como “maus”. Uma óbvia interpretação deste elemento poderia ser o símbolo de um útero associado à ansiedade sexual. Mas nós devemos também considerar o fato de que esta mulher viveu por um tempo no Grande Cânion onde ela esteve constantemente e muito corretamente receosa de que seu filho pequeno e ativo pudesse cair dentro do cânion. Além disso,

⁵ O teste, por exemplo, foi aplicado entre kaingangs da região da Terra Indígena Ivaí, por Herbert Baldus e Aniela Ginsberg na década de quarenta do século XX. O teste atribua parâmetros cognitivos conforme o tempo de resposta às imagens apresentadas.

Cf. BALDUS, H., GINSBERG, A. Aplicação do psicodiagnóstico de Rorschach a índios kaingang. **Revista do Museu Paulista**, vol. I, 1947. São Paulo.

ao discutir um desses sonhos com cânions, ela repentinamente interrompeu a si mesma para dizer “Eu não sei por que eu penso nisto agora, mas já alguma vez lhe disse o quanto eu odiava aquelas viagens para Mishongnovi com minha mãe? Eu ia às suas costas o caminho todo. Minha mãe chorava porque ela odiava ir até lá, e ela sempre parava naquela entrada escura para a praça para secar seus olhos. Eu odiava tanto. Ela chorava mais forte quando parava lá e eu não sabia por que e fiquei com medo de lugares escuros depois daquilo”. [...] O país de cânion seco em que ela vive, suas experiências no Grande Cânion, e a dolorosa associação de uma passagem escura e específica com a perturbada mãe a quem ela adorava – tudo isso não é desconsiderado de outras conexões em seus pensamentos do sonho, é claro. Ao contrário, um conhecimento íntimo da sonhadora e da sua mãe – e particularmente das intensas conexões da sonhadora com sua mãe – somados a outros materiais associativos, mostra muitas relações, parte delas indubitavelmente sexuais. Mas fosse dada uma explicação simbólica e cega às passagens semelhantes a cânions, sem nenhuma referência à geografia, ao contexto cultural ou às associações da sonhadora, uma fatura de material deveras complicado para esta discussão teria sido perdido. Do lado cultural, conexões intertribais e relações foram esclarecidas; e do lado pessoal, as atitudes de duas mulheres frente ao grupo de parentes paternos foram eventualmente compreendidas. (EGGAN, 1952, p.474,475. Tradução nossa).

Se o cientista social pode não ser capaz de desempenhar uma análise simbólica nos parâmetros da interpretação freudiana, a proposta de Egan é apresentar a quais outras finalidades o sonho corresponde na pesquisa social. Egan destaca duas, sendo uma delas a possibilidade de que os conteúdos manifestos dos sonhos revelem assuntos que de outra forma são secretos, como por exemplo, detalhes de cerimônias rituais que não seriam revelados conscientemente pelos informantes, mas passíveis de serem conhecidos por meio do conteúdo dos sonhos relatados por eles. Ou seja, é como se os sonhos revelassem um material etnográfico que não seria obtido por qualquer outro meio. Ainda quanto a esta finalidade, Egan reforça que apesar de o pesquisador ter a obrigação ética de não publicar informações à revelia do conhecimento de seus interlocutores, o manejo dos sonhos não altera o fato de que eles fornecem uma compreensão mais profunda das emoções culturalmente condicionadas, especialmente aquelas referentes a uma possível desarmonia entre o “ideal cultural” e os “fatos funcionais” de uma cultura. (EGGAN, 1952, p.478).

A outra finalidade do conteúdo manifesto dos sonhos para a ciência social, conforme Egan, é o aprofundamento da análise sobre mudança cultural. Para autora, os problemas relativos à aculturação são comumente direcionados aos fenômenos visíveis tais quais as inserções tecnológicas, a chegada de missionários religiosos, a fundação de escolas nas terras tradicionais e a transformação das

cerimônias de casamento, para citar alguns exemplos. Porém, Eggan sugere que os sujeitos envolvidos no processo de adaptação frente às influências externas raramente fornecem uma informação direta e precisa quanto à profundidade da mudança, seja quanto a si mesmos ou quanto ao grupo enquanto um todo. A autora afirma que há um abismo grande entre a modificação de um construto “ideal” da cultura e a aceitação consciente da sociedade em mudança. Eggan reforça esse argumento com o exemplo da conversão cristã entre os Hopi, a qual uma pesquisa quantitativa revelou que 30% de uma aldeia se declarou cristã e frequentadora de uma igreja missionária, enquanto os sonhos da mesma população envolviam a presença de Masau’u ou demais deidades hopi, indicando que o respeito à religião tradicional permanecia (Ibidem, p.479).

Para a autora, portanto, os sonhos são elementos chaves para apreender a relação entre formas e processos culturais:

Enquanto tais, espera-se que eles revelem, particularmente em uma sociedade relativamente homogênea, não somente as constantes na experiência humana, mas respostas afetivas um pouco consistentes por membros de uma dada sociedade à manipulação cultural dessa experiência. A forma que um sonho assume, então, é um arranjo pessoal de eventos afetivos mas limitada pela percepção do universo do sonhador, e tanto as formas quanto os processos subjacentes às experiências oníricas e reais – assim como a verbalização dessas – são vivamente moldadas na prática e subsequentemente definidas de forma decidida pela percepção cultural delas. (EGGAN, 1952, p. 479. Tradução nossa).

Waud Kracke, estudioso dos sonhos entre os Parintintin da Amazônia brasileira, também enaltece a possibilidade de outro olhar para o contato cultural que além de poder ser abordado por meio dos sonhos, indica uma nova forma de interação entre as disciplinas antropológica e psicanalítica. O “choque cultural”, define o autor, é mútuo, pois o antropólogo em campo o experimenta assim como o grupo estudado. Há nuances antropológicas e psicanalíticas em todos os envolvidos:

Não posso deixar de observar a importância de mais uma aplicação da psicanálise para o melhor entendimento dos fenômenos culturais. Trata-se do uso de conhecimentos psicanalíticos para entender o próprio processo da comunicação intercultural, ou da adaptação psicológica a uma cultura bem diferente da “cultura de formação”. Nesse sentido pode-se estudar problemas psicológicos levados pelo contato interétnico (como no caso das tribos indígenas em contato); ou pode-se focalizar até a própria base epistemológica da antropologia, pelo estudo da relação do antropólogo

com os seus informantes, ou a experiência de “choque cultural” por que o antropólogo passa durante o período de observação participante. (KRACKE, 1985, p.51).

Kracke reforça que esta perspectiva se encontra no panorama maior do método psicanalítico enquanto proveitoso para compreender os processos psíquicos dos indivíduos numa cultura diferente (Ibidem, p. 51). Em outras palavras, permanece o exercício de um preenchimento singular, o de outras culturas, das categorias psicanalíticas.

Tedlock (1991, p. 7) também apresenta o sonho dos antropólogos em campo como propício para problematizar os embates da disciplina e os impactos emocionais produzidos pela pesquisa na subjetividade do antropólogo. A autora inclusive incita que pesquisadores passem a registrar em seus diários de campo os sonhos ocorridos nesse contexto, pois considera relevante para compreender as emoções e relações enaltecidas no momento da pesquisa. Como exemplo, Tedlock aborda o sonho narrado pelo antropólogo Michael Jackson quando estava pesquisando uma comunidade kuranko em Serra Leoa. O sonho compreendia um quarto obscuro no qual Jackson encontrava um grande livro flutuando no ar, em cuja capa constava escrita a palavra “ETNOGRAFIA”. Jackson passa a discorrer sobre a ansiedade frente à continuidade da pesquisa e a coerência de o sonho ocorrer no momento do trabalho de campo. Inspirada por esse relato, Tedlock acrescenta ainda a importância de os antropólogos, uma vez que registrarem seus sonhos nos diários de campo, demarcarem as diferenças entre a interpretação formulada por eles e a proporcionada pelos interlocutores da pesquisa – visto que compartilhar os sonhos também é uma forma de inserção no campo, para Tedlock.

Thomas Gregor, assim como Waud Kracke, apesar de temporalmente localizado mais à frente do que Eggan na ocasião de seu trabalho entre os Mehinaku do Alto Xingu, também realiza uma abordagem acerca dos sonhos mehinaku a partir da análise de conteúdo. Escrevendo trinta anos após o artigo de Eggan, Gregor também enfatiza o quanto os sonhos ainda permaneceram negligenciados pela descrição etnográfica, apesar do crescimento da antropologia psicológica. Para o autor, o tema ainda é lacunar em certas regiões de pesquisa etnográfica, como o caso dos povos amazônicos, e concentrada em outros contextos como Austrália, África e Índia. Almejando uma base de dados não

ocidentais que possa evidenciar a transculturalidade dos sonhos, Gregor descreve o conteúdo manifesto de 385 sonhos mehinakus, separados em categorias que o autor observa como recorrentes – agressão, sexualidade e ansiedade (GREGOR, 1981a, p.353, 355). No artigo de 1981, publicado na revista *Ethos*, é possível encontrar a amostra que Gregor realiza dos 385 sonhos, destacando que deles 276 são de homens e dos quais os relatos de dois indivíduos foram selecionados para estudo intensivo. Os sonhos são dispostos em tabelas que apresentam o Perfil do Sonhador (*Dreamer Profile*), composto por uma breve biografia, e pelo Resumo do Sonho (*Dream Summary*), composto pelos elementos mais significativos do sonho elencados em uma lista de personagem, cenário e ação. A figura na página seguinte apresenta uma das tabelas de Gregor organizada nos referidos parâmetros. Destaca-se que o autor organizou a narrativa por frases sequenciais; os asteriscos encontrados nas sequências 3 e 10 referem-se, respectivamente, a acessórios que são intimamente associados ao indivíduo (como o cinto) e cuja perda é codificada, de acordo com Gregor, como um exemplo de castração ansiosa. Já os dois papagaios são codificados pelos Mehinaku, afirma Gregor, como “filhos”, portanto a marcação de *son* ou *daughter*, filho ou filha, nas sequências que figuram animais (Ibidem, p. 356, 374).

TABLE 1
THE CONTENT OF MEHINAKU MEN'S DREAMS

	Characters			Aggression		Anxiety				
	Son/Daughter	Mother/Father	Brazilians	Aggressor	Victim	Level	Castration	Passive/Active	Transformation	Sexual-scatological
<i>Dreamer Profile</i> ⁰¹ A young man of 23, married with two children. A low-status individual within the community, he is attracted to, and yet frightened of, Brazilian life. A new father, he frequently expresses concern over health and well-being of his infant son.										
1. Went fishing and caught tiny fish. Brought fish home to family.								A		
2. A woman attempted to have sex with him. The jealous husband assaulted him and struck him repeatedly with a club.				jealous husband	self	3	x	A		x
3. Lost his belt and could not find it.*						1	x	A		
4. Desired and approached girl, struck by his jealous wife.				jealous wife	self	3	x	A		x
5. Went to garden with a village child.								A		
6. Attacked by a jaguar that turned into a village witch.				witch-jaguar	self	2	x			x
7. Shot stingray with arrow while he fished.				self	ray			A		
8. Was frightened of lunar eclipse.						2		P		
9. Fell from tree and injured head and neck.						3	x	P		
10. Cut down tree and captured two parrots.*	S							A		
11. Turned into a bird and flew above forest.								A	x	
12. Shot a jaguar that turned into a woman.				self	jaguar-woman	1	x	A		
13. Stung by wasps while in woods.				self wasps	self	3	x	A	x	

FIGURA 2 - SONHO DE UM HOMEM MEHINAKU

FONTE: Thomas Gregor (1981)

Para Gregor, portanto, a importância de averiguar o conteúdo manifesto dos sonhos e a simbologia onírica dos mehinaku está em apresentar um sistema interpretativo culturalmente singular para um fenômeno universal. Em outras palavras, apesar de o autor demonstrar como determinados elementos que aparecem no conteúdo manifesto dos sonhos são interpretados pelos mehinaku de maneira distinta da freudiana, Gregor utiliza uma definição de sonho que não é propriamente uma definição mehinaku, e apela à definição de que o sonho é uma etapa do sono conhecida como REM (*rapid eye movement* ou movimento rápido do olho, traduzido literalmente) para justificar a base universal e natural da experiência onírica (GREGOR, 1981b, p.709). Para Gregor e Eggan, portanto, a universalidade do ato de sonhar é pressuposta visto tratar-se, conforme afirmam os autores, de uma atividade cerebral inerente à fisiologia humana (1952, p.470). Uma vez em que não há dúvidas que a humanidade sonhe, a riqueza está em a antropologia olhar para a pluralidade de significados atribuídos ao sonhar. Olhar para as formas e os conteúdos das interpretações em meio aos mais distintos grupos humanos.

No referido trabalho de Gregor, o autor expõe o sistema interpretativo mehinaku, no qual a característica principal do sonho é carregar um significado escondido (Ibidem, p.712). Realizando um contraste com o que autor chama de “a nossa concepção de sonho” ou, em linhas gerais, com a caracterização que a psicanálise freudiana faria dos símbolos oníricos, Gregor debruça-se justamente sobre os símbolos sexuais para demarcar a singularidade das associações simbólicas encadeadas na interpretação mehinaku. É o caso do sonho com “um falo ereto”, tipicamente freudiano, mas agora tornado “tipicamente mehinaku” com base no significado demonstrado pelo autor:

Um símbolo de uma cobra, possivelmente uma venenosa. Um pênis ereto é tido como *japuja* (bravo) e a mulher que sonha com um falo pode muito bem ser mordida por uma cobra venenosa. Conforme este exemplo sugere, os Mehinaku são muito conscientes do componente agressivo do comportamento sexual masculino. Observa-se nesta e na interpretação anterior que o entendimento freudiano padrão dos símbolos dos sonhos é invertido. Além disso, para um freudiano, o sonho de uma ferida ou de uma cobra simboliza a genitália ao invés do contrário conforme sugerido pela interpretação Mehinaku dos sonhos. (GREGOR, 1981b, p. 714. Tradução nossa).

A “interpretação anterior” a que o autor se refere na citação indicada é uma alusão ao símbolo onírico da vagina que é definida pelos mehinaku, conforme

Gregor, como uma ferida que deve ser evitada imediatamente após a ocorrência do sonho. Os mehinaku explicam que essa interpretação é baseada na semelhança entre a aparência de uma ferida e do canal vaginal (1981b, p. 714). Eis, portanto, a inversão do simbolismo freudiano discutida pelo autor, na qual o sonho com uma ferida seria interpretado como uma alusão à genitália feminina e não o contrário.

O aspecto a ser discutido, entretanto, é como a análise de conteúdo guiada pelo pressuposto do então relativismo cultural não proporciona a relativização da experiência onírica em si e a definição básica do que seja o sonho para os determinados grupos estudados, mas apenas o levantamento das singularidades dos diferentes sistemas interpretativos que podem ser delineados por meio da exposição dos conteúdos manifestos dos sonhos das diferentes culturas. Nesse parâmetro, quanto mais conteúdo manifesto colhido, mais dados a serem tabulados e mais evidentes tornam-se esses sistemas. Ainda, o exercício mostra-se relutante a abandonar os conceitos freudianos e fazer emergir os conceitos “nativos”, quando observada a insistência na definição de “conteúdo manifesto” e “conteúdo escondido”.

2.2.4 A “nova antropologia dos sonhos”

Repensando essas diferentes maneiras de a antropologia abordar os sonhos e buscando a constituição de um corpo teórico e metodológico específico que a disciplina possa destinar ao tema, Barbara Tedlock é sem dúvida um nome central no exercício de estabelecer a “nova antropologia dos sonhos”, conforme indica o título do artigo da autora publicado em 1991 no periódico da Associação Internacional para o Estudo dos Sonhos, o *ASD Journal Dreaming*⁶.

Em 1982, Tedlock organiza um seminário avançado exclusivamente sobre os sonhos com o intuito de homenagear e continuar as discussões realizadas vinte anos antes no seminário “Le Rêve et les Sociétés Humaines” ocorrido na França e

⁶ Esta Associação não está restringida a trabalhos antropológicos, compreendendo estudos sobre sonhos realizados por diferentes disciplinas e em diferentes contextos nacionais. Além do referido periódico, no qual Barbara Tedlock é referenciada como membro do conselho editorial, a Associação também realiza congressos internacionais acerca do tema. Mais informações podem ser obtidas em <http://www.asdreams.org/>.

marcado por pesquisadores como George Devereux⁷ e a já discutida aqui Dorothy Eggan. No então novo evento, Tedlock reuniu antropólogos, mesmo que trabalhando com diferentes perspectivas, que se debruçaram sobre os sonhos enquanto tema privilegiado de suas pesquisas. O resultado deste encontro pode ser consultado no livro *Dreaming: Anthropological e Psychological Interpretations*, editado pela autora e publicado em 1992 pela editora da *School of American Research*.

No prefácio do livro, Tedlock retoma a preocupação, já observada nos autores discutidos, quanto ao estabelecimento do sonhar enquanto uma atividade humana universal. Porém, se não há mais dúvidas quanto a este estatuto do sonho, a autora reforça que há outra universalidade a ser discutida pela antropologia – a interpretação. Os sistemas interpretativos enquanto constantes culturais ainda careciam de atenção antropológica na trajetória do tema composta pela etapa primária do “idioma freudiano”, marcada por testar os conceitos freudianos em outros contextos simbólicos não ocidentais; e pela etapa secundária da Escola Cultura e Personalidade que tabulou o conteúdo manifesto dos sonhos de diferentes culturas. Para Tedlock, há um novo momento nessa trajetória impulsionado pela reconfiguração da teoria social que em meados dos anos setenta do século XX passa a enfatizar os significados alternativos e os sistemas de conhecimento relacionados aos sonhos. (1992a, p. X).

Para a autora, a consolidação dos sonhos enquanto objetos analíticos da psicologia e da psicanálise fez com que a antropologia incorporasse o referencial dessas disciplinas para lidar com situações etnográficas que apontassem para o âmbito da psique humana e assim se abstiveram de abordar os significados sociais e os contextos culturais que delineiam os sonhos. O maior indício desta incorporação é o uso insistente da noção de “conteúdo manifesto”, o qual Tedlock aponta que deve ser expandido da sua acepção freudiana original e passar a englobar as teorias oníricas e os códigos culturais da interpretação dos sonhos (1992a, p. XI; 1992b, p.25). Esta é a principal mudança teórico-metodológica a ser

⁷ Apesar de não ter sido possível abordar a obra de Devereux neste trabalho, é pertinente citar *Reality and Dream: Psychotherapy of a Plains Indian* (1951) e *Mohave ethnopsychiatry and suicide: the psychiatric knowledge and the psychic disturbances of an Indian tribe* (1976) como obras emblemáticas da perspectiva de Cultura e Personalidade ao combinar a metodologia psicanalítica com a do relativismo cultural.

levada a cabo por uma antropologia dos sonhos que busque caracterizar novos contornos para as pesquisas etnográficas.

Com a proposta de Tedlock, observa-se um reposicionamento do sonho que deixa de ser abordado enquanto objeto para ser encarado como uma atividade. Se for inegável que o momento do sonho é individual e impossível de ser acessado por alguém que não o sonhador, a narrativa construída sobre essa experiência e o momento no qual ela será compartilhada são temas antropológicos por excelência, visto serem pautados por regras sociais locais. É nesse sentido que perdem lugar tanto o procedimento de olhar para os conteúdos dos sonhos e catalogá-los com o propósito de testar as teorias ocidentais da universalidade da psicologia humana, quanto a tabulação dos conteúdos manifestos para o intuito de promover um quadro geral de temas com os quais a humanidade sonha. Tedlock ressalta que esse procedimento assume que os relatos oníricos sejam neutros, livres dos efeitos da categorização cultural, interpretação e interação intercultural, além de serem tidos como artefatos colecionáveis em larga escala (1992b, p. 24). Para a nova proposta, trata-se de o etnógrafo passar a questionar as singularidades da performance que envolve a partilha dos sonhos, os sistemas interpretativos e qual o lugar deles no esquema representacional de uma cultura. Esse novo procedimento etnográfico, ainda acrescenta Tedlock, não deve ser destinado apenas às sociedades ditas “não capitalistas” ou “não ocidentais”, mas perfeitamente passível de ser empreendido em contextos ditos “complexos”, os quais os primeiros estudos sobre os sonhos, tanto na psicanálise quanto na antropologia, menosprezaram por suporem que a significância da atividade onírica era encontrada apenas nos povos primitivos. As atividades oníricas ocorrem com base num sistema próprio de funcionamento, interpretação e eficácia que podem ser observados tanto na sociedade maori quanto na nova-iorquina, para evocar o exemplo utilizado pela autora (1991, p. 2).

A “nova antropologia dos sonhos”, portanto, é bem definida por Stewart como o interesse em retratar o significado social e a forma cultural dos sonhos conforme ocorridos em seus contextos locais. Há também o abandono da premissa de que há superioridade ou inferioridade entre os diferentes sistemas culturais de pensamento (2004, p.2). E os sonhos, enfatiza Tedlock, são partes integrantes desses sistemas e auxiliam na discussão acerca do que é experimentado e conceituado enquanto “realidade”, já que esta também depende de processos

simbólicos particulares. Para a autora, mesmo a noção da filosofia ocidental do que seja “real” também é fruto de um processo dinâmico, particular e heterogêneo: se a filosofia cartesiana é resoluta na distinção entre realidade externa e objetiva *versus* o mundo fantasioso da subjetividade não é possível afirmar que essa seja a concepção ocidental geral e absoluta. Mesmo uma sociedade marcada pela definição cartesiana de “realidade” apresenta heterogeneidades que são expressas na relação com os sonhos nas quais eles são valorizados e portadores de um conhecimento especial (1992b, p. 2).

Neste panorama de uma antropologia que se propõe olhar para temáticas pouco exploradas pela disciplina e que no tocante ao sonho busca encerrar a projeção das categorias freudianas em contextos onde elas não rendem, é possível também situar Galinier (2010) cuja proposta vai além do tema onírico e discute a importância de tornar “a noite antropologicamente visível”. Para o autor, a “noite” não pode ser reduzida a “período noturno”, mas a uma dimensão espaço-temporal com propriedades específicas e definidas culturalmente. A “noite” possui cosmologia própria e oferece representações e comportamentos distintos do domínio diurno, os quais passam despercebidos dos antropólogos muitas vezes devido aos hábitos noturnos que os pesquisadores trazem de seu contexto doméstico para o trabalho de campo. Uma mudança que atente os etnógrafos para o que Galinier chama de “noturnatividade”⁸ (os eventos e ações que apresentam as modalidades da vida noturna) implica não só a postura habitual do pesquisador, mas o corpo teórico e metodológico criado especialmente para apreender o domínio noturno. Galinier posiciona as atividades oníricas neste domínio e discute a importância de pensá-las em relação a ele, já que mesmo a extensão delas para o diurno pode significar uma transformação: o que se fala e faz dos sonhos à noite é diferente quando feitos ao dia (2010, p. 820; 826).

É proveitoso ressaltar as aproximações teóricas que podem ser feitas quanto às propostas de Galinier e de Hillman, já apresentada neste capítulo. Apesar de o primeiro estar preocupado com o condicionamento cultural da atividade noturna (“noturnatividade”) e o segundo com o arquétipo da noite (“mundo das trevas”), ambos estão discutindo a possibilidade de que as atividades oriundas ou tipicamente constituídas pelo contexto noturno, como os sonhos, sejam

⁸ No original em inglês, *nocturnity*.

compreendidas a partir dele. Para Galinier, o deslocamento do sonhar do seu local de origem, ou a ida para o diurno, significa mobilizar conceitos próprios da vida social diurna que não embarcam as concepções noturnas.

Para Hillman, esse deslocamento é expresso no próprio procedimento freudiano no qual a interpretação atravessa o mundo do sonho para alcançar a vida real do sonhador ou o dia do sonho – os resíduos imagéticos que o compõem. Os dois autores apontam os limites do que seria então a “diurnização” dos fenômenos noturnos e a importância de situá-los em seu terreno de origem – seja na “noturnatividade” apontada por Galinier, seja no “mundo das trevas” apontado por Hillman.

Assim, o objetivo da interpretação terapêutica tem sido tomar a *via regia* do sonho *para fora* do mundo noturno; como diz Freud, esse “trabalho que procede na direção contrária [...] é o nosso *trabalho de interpretação*. Esse trabalho de interpretação busca desfazer o trabalho onírico” (IL: 170), “desenredar o que o trabalho onírico enredou” (OD: 71). O próprio sonho resiste ser acordado nessa tradução (ID: 525). De fato, o conceito de resistência e o de interpretação estão diretamente ligados por uma relação inversa (CP 5: 137-138, 152; NIL: 23-25). Quanto *mais* resistência entre sonho e mundo diurno, mais bem-sucedida a tradução do sonho para a linguagem desperta. Em outras palavras, há uma resistência definida por parte do sonho em ser convertido ao mundo diurno e, portanto, colocado à sua disposição. (HILLMAN, 2013, p. 28-29).⁹

Um ponto cego da Antropologia é que as funções comuns a todos os humanos, como comer, procriar ou morrer constituem a substância da antropologia (rituais de comensalidade, sistemas de parentesco e ritos funerários), e ainda assim, curiosamente, a função vital de dormir nunca foi introduzida, apesar da privação do sono ter sido comprovada como letal para animais assim como para seres humanos. Para citar um famoso aforismo de Lichtenberg, “Nossa história inteira é apenas a história de homens acordados”. [...] Ninguém ainda produziu uma história dos homens dormindo. (GALINIER, 2010, p. 820. Tradução nossa).

⁹ As abreviações utilizadas por Hillman referem-se aos títulos em inglês das obras de Freud.

3 OS SONHOS NA LITERATURA KAINGANG

3.1 SONHOS DE INCIAÇÃO E A FORMAÇÃO DO KUJÁ

Da literatura kaingang é possível obter determinadas informações acerca dos sonhos entre a referida etnia, por mais que eles não se constituam propriamente como o tema dos trabalhos que serão aqui discutidos. Porém, dada a recorrência do sonho relacionado à temática do xamanismo kaingang e à figura do *kujá*, é imprescindível apresentar essa relação.

Conforme discute Rosa (2005, p.133) *kujá* é a acepção que substitui outras elaboradas pela etnologia kaingang do início do século XX como “feiticeiro” e “mágico” e refere-se à pessoa responsável por equilibrar certas perturbações entre o mundo visível, cotidiano e plano das relações sociais e o mundo invisível, extraordinário e das relações extra sociais. As perturbações implicam, em termos gerais, doenças que necessitam de cura. O trânsito entre os dois mundos é realizado pelo *kujá* e constitui-se como movimento terapêutico fundamental. Inerente à responsabilidade de promover o equilíbrio, portanto, o *kujá* dispõe da excepcional capacidade de enxergar não só os seres do mundo visível, mas inclusive os do mundo invisível que, por definição, não são capazes de serem apreendidos ordinariamente pelos leigos.

Todo esse movimento, entretanto, depende do auxiliar indispensável do *kujá*, o *jagre*. Tipicamente um animal, sendo o exemplo máximo o jaguar, mas também podendo ser espécies vegetais ou santos católicos, o *jagre* é o guia do *kujá*, pois indica a ele o caminho a ser percorrido no trânsito entre os mundos e, especialmente, o conhecimento a ser adquirido e utilizado no processo de cura. É possível argumentar, porém, que “auxiliar” talvez possa não ser a função que lhe faça jus, visto a importância do seu papel apresentada na literatura etnológica. Conforme destacado por Oliveira (1996, p.81) o conhecimento do *jagre* é imperativo a ponto de inverter hierarquicamente a relação entre o guia animal e o *kujá*, transformando este no pupilo e aquele no mestre. A superioridade da posição do *jagre* pode ser discutida a partir dos relatos de iniciação ocorrida com a aparição” ou visita do guia nos sonhos do iniciado.

A partir de entrevistas com Jorge Kagnãg Garcia, *kujá* na Terra Indígena Rio da Várzea (RS), Rosa (2005, p.198-201) descreve duas etapas que compõem a iniciação de um neófito. A primeira consiste num incentivo por parte dos mais velhos, que ao identificarem o bom desenvolvimento físico e aptidão cognitiva da criança, a vão preparando para quando alcançar a idade adulta, em torno dos vinte anos, ela possa rumar à “floresta virgem” e encontrar seu *jagre*.

A floresta virgem, destaca o autor, é um dos três domínios do “Nível Terra” na cosmologia kaingang. É o nível das relações sociológicas e composto ainda pelos domínios “casa” e “espaço limpo”, sendo ambos englobados hierarquicamente pela floresta virgem. Esta, concebida como um local não transformado pela ação humana e ambiente típico de animais selvagens e espíritos, possui tanto fronteiras físicas, como a serra, a mata, a cachoeira por onde circulam o tatu, a onça e o tamanduá; como a fronteira cosmológica invisível e inacessível do fundo da mata onde se abriga o espírito do dono do jaguar (TOMMASINO, 2004; NIMUENDAJÚ, 1993 apud Rosa). Além dessas características do domínio floresta virgem, Rosa destaca esse ambiente como fundamental na jornada do *kujá* por ser o cruzamento dos três eixos verticais do universo kaingang. A floresta virgem é o nó que amarra os níveis Subterrâneo, Terra e Mundo de Cima, estabelecendo a fronteira entre cada um deles.

(...) o equivalente ao “oeste” dos Tobas, do chaco argentino, é o domínio “floresta virgem” do território xamânico dos Kaingang. São pelos motivos acima que um *kujá* kaingang, quando ele decide ir ao *nugme* para buscar um *kumbã* raptado por um *venh-kuprig-korég*, sai de sua casa e toma – através do sonho – o caminho que o leva à “floresta virgem”. (2005, p.171).

Nugme é o mundo dos mortos e para onde pode também se destinar a alma (*kumbã* ou apenas *kuprig*, espírito) de uma pessoa viva quando ela está doente. O deslocamento da alma ocorre quando ela é roubada por *venh-kuprig-korég*, um espírito ruim. A cura empreendida pelo *kujá* consiste na viagem até o *nugme*, que apenas ele é capaz de realizar, e resgatar a alma roubada. Essa viagem ao mundo dos mortos, entretanto, ocorre por meio do sonho, durante o qual o *kujá* percorre uma estrada escura até alcançar seu destino (2005, p.361). Observa-se, portanto, que o acesso à fronteira dita cosmológica do domínio floresta virgem é realizado via sonho tanto na iniciação do neófito quanto no curso de sua atuação terapêutica.

Após o preparo do iniciando pelos mais velhos, consistido em ensinamentos para alcançar a fronteira da floresta virgem, o neófito parte para esse domínio com vistas a encontrar seu *jagre*. Pela descrição de Rosa, o encontro ocorre em duas etapas. Na primeira, concretamente, o *jagre* se aproxima do iniciando, devendo estar despido e deitado, e o morde. Após este momento, o neófito deve levantar-se para tomar do chá da palmeira e mais tarde sonhar com o *jagre* que o escolheu e assim identificá-lo¹⁰.

Na entrevista feita pelo autor com Jorge Kagnãg Garcia, o *kujá* relatou-lhe as recomendações que recebera do *kujá* mais velho, Pedro Constante, responsável por iniciá-lo na T.I Rio da Varzéa. Entre as recomendações, está o relato do próprio evento onírico com aquele que seria o seu *jagre*:

Fui sozinho no mato. Cheguei lá, fiz fogo, ele perseguiu até lá, foi me acompanhando, custei a dormir. Ele vinha pertinho, mas só me arroteou. Peguei no sono comecei a sonhar com ele. Fiquei assustado; uma hora levo você lá, dá uns seis, sete quilômetros mato adentro. Era eu pegar no sono, sonhava que ele estava proseando comigo, me contando qual é o remédio. Clareou o dia dei graças a deus. Era que nem tirar a mão, aparecia de dia, de relâmpago, nunca se mostrava mesmo. Dali uns tempos comecei a sonhar que dez anos não podia cobrar, o mesmo tigre me explicando, já minha própria gente começa a me procurar, fazer benzimento, eu tinha que ir. Achei muito brabo, fiquei uns três, quatro anos. Cada ano que passava mais sabedoria tinha, que doença era, tudo num sono que tinha. Era eu deitar, dormir já sonhava, aquele bicho que estava me explicando, proseava comigo como uma pessoa. (2005, p. 200-201).

O relato de Pedro Constante apresenta a profundidade da relação entre *kujá* e *jagre* ocorrida via sonho. O momento onírico, portanto, é o momento em que o *kujá* aprende com seu *jagre* o conhecimento acerca de doenças e curas e até mesmo como o *kujá* deve proceder nas consultas, conforme a orientação dada pelo tigre de que Constante não deveria fazer cobranças pelas curas durante um período de dez anos. Outros dois elementos do relato que merecem destaque é a alusão de Constante à dificuldade de encontrar o tigre quando o dia está claro – *aparecia de dia, de relâmpago, nunca se mostrava mesmo* –, marcando o sonho como o momento e o local privilegiado para ocorrer o encontro entre eles e a

¹⁰ Diz-se concretamente para diferenciar os dois momentos do encontro com o *jagre*. Porém, não se trata de insistir em uma diferença de gradação de realidade entre o que ocorre na vigília e no sonho, conforme debatido a partir de Tedlock no capítulo anterior.

caracterização do encontro como uma conversa cuja linguagem indica ser compreensível aos dois.

O diálogo como o cerne do sonho é caracterizado por Descola (2006, p.145,146) como a possibilidade de comunicação entre os distintos seres habitantes do mundo, mas que em outras ocasiões é impedida devida à fronteira ontológica que distingue cada um dos seres. A fronteira, arbitrária no mundo das relações sociais, é posta à dissolução no momento do sonho em que “demais entidades da natureza afirmam que não são mudas” (Ibidem, p. 147). Descola discute o papel do sonho na comunicação entre seres (ou entre mundos) ao identificar um sonho de tipo específico entre os Achuar do Equador, referido pelo nome de *karamprar*. A particularidade de sonhos *karamprar* é que ao contrário de outros que consistem em imagens errantes e misteriosas, com conteúdos a serem analisados por um sistema de interpretação próprio, eles dispensam a interpretação visto que a mensagem é clara: trata-se de uma conversa. O sonho é o momento propício para que ela ocorra porque permite a suspensão temporária do exercício convencional da visão e da fala e promove o refinamento da lucidez.

O sonho permite, com efeito, uma superação transitória dos limites da linguagem; instaura uma comunidade de línguas com todos aqueles seres desprovidos por natureza da capacidade de comunicação linguística, e que podem assim, graças a ele, revestir sua essência com uma aparência permeável ao entendimento humano. (2006, p.146-147).

Outros três exemplos etnográficos discutem a possibilidade de comunicação estipulada pelo sonho e apesar de não serem exemplos kaingang, acredita-se que eles possam auxiliar na discussão. Trata-se do formulado por Basso (1992) a respeito dos sonhos entre os Kalapalo, por Fausto (2001) a respeito dos Parakanã e por Graham (2003) quanto aos xavantes, grupo do tronco linguístico Jê tais quais os kaingang.

Entre os Kalapalo, grupo da família linguística Karib, o sonhar é definido como o vaguear do *akua*, a parte da pessoa ativa no momento do sono em contraposição ao corpo que permanece inerte. O acontecimento mais paradigmático desse vaguear é o encontro do *akua* com os chamados seres poderosos, entidades caracterizadas por uma violência imprevisível e capazes de produzir efeitos no plano das relações kalapalo. Essas entidades aparecem no sonho sob a forma humana ao contrário da forma que elas usualmente assumem

em seus próprios aldeamentos (1992, p. 89). Apesar de Basso não detalhar essa forma, presume-se tratar de níveis e formas corporais cosmologicamente distintas das versões humanas (kalapalo), visto a ênfase da autora de que apesar de os seres poderosos (*itseke*) também aparecerem aos kalapalo na vigília cotidiana (sob uma terceira forma, diferente das duas mencionadas), a capacidade de entendimento entre o sonhador e o *itseke* é aprimorada no sonho. Isto ocorre porque a aparição dos seres em vigília é mais difícil de ser notada pelos Kalapalo, não ocorrendo de maneira óbvia ou direta.

Entretanto, um ser poderoso nunca aparece de maneira óbvia ou direta – parado diretamente no caminho de alguém, por exemplo – mas torna conhecida sua presença de forma dissimulada. Quando encontrado em vigília, o kalapalo apenas o vê após sua atenção ter sido gradualmente redirecionada daquilo que estava fazendo no momento. Primeiro, há a sensação de que o seu entorno foi alterado: um homem insiste em ouvir passos atrás dele no caminho, um graveto ou um punhado de terra é repentinamente arremessado em outro homem para que ele volte para trás e outro ainda começa a ouvir uma música misteriosa. Fora da aldeia, é apenas após essas ocorrências que os kalapalo se dão conta de que estão sendo observados por um ser poderoso. Em casa, seres poderosos são mais frequentemente experimentados durante um estado de consciência enfraquecida ou diminuída, como quando alguém é acometido por uma febre forte ou após o xamã ter feito indução narcótica por meio da inalação da poderosa fumaça de seu longo charuto. Mas a perda de consciência objetiva é também a consequência de encontrar um ser poderoso, a pessoa é atingida por mudez e imobilidade ou começa a convulsionar. (BASSO, 1992, p. 90. Tradução nossa.).

Da referida passagem, observa-se a dificuldade de entendimento entre o kalapalo e o ser poderoso, ainda que ela não seja impossível. No sonho, apesar de haver alteração de consciência esta é mais caracterizada pelo domínio da pessoa que entra em ação, o *akua*, também definido por Basso de self interativo. Quando o *akua* interage com sucesso com essas entidades, prossegue a autora, é possível que o sonhador aprenda informações acerca das propriedades específicas dos *itseke*. Além disso, um homem que os encontre frequentemente pode tornar-se um xamã após um período de aprendizado do conhecimento obtido com os seres poderosos (Ibidem, p.90). O que interessa pontuar desse exemplo etnográfico, e que será pontuado no caso dos Parakanã, é se o entendimento da comunicação ocorrida no sonho deve-se à capacidade de compreensão do domínio da pessoa atuante no sonho e da apresentação dos demais seres com capacidades humanas no momento onírico.

O exemplo Parakanã é propício, pois Fausto ressalta como o sonho é, entre esse grupo Tupi-Guarani, um diálogo por excelência no qual “a língua parakanã torna-se o esperanto de tudo o que existe” (2001, p.346). Porém, se o diálogo entre iguais seria facilmente compreendido, novamente surge a peculiaridade de uma conversa que ocorre entre seres radicalmente distintos, uma vez que os parakanã sonham com tudo que não corresponde ao universo dos parentes, sonhando com o exterior. O sonho mais emblemático, definido por Fausto de sonho socialmente produtivo, é justamente aquele que envolve um inimigo (normalmente representado por membros de grupos rivais como os Asurini, Kayapó e Araweté ou por demais seres aos quais não se atribui a condição de parakanã/humanidade) com o qual se aprende a arte de curar. Imprescindível ao aprendizado é a possibilidade de comunicar-se, e o sonho parakanã se apresenta como o espaço possível do diálogo entre diferentes que, em outras condições, como a de vigília, a linguagem não seria compreensível.

A experiência onírica é por definição uma interação com o inimigo. Sua estrutura mínima é a da relação, em um contexto comunicativo, entre dois sujeitos: o sonhador e seu interlocutor. Sonha-se com astros e fenômenos naturais, com inimigos reais ou imaginários, com animais e artefatos, com plantas silvestres ou domesticadas. Esses interlocutores não se apresentam necessariamente em forma humana, não se fazem obrigatoriamente “gente” (*awa*), mas são dotados de atributos definidores da condição humana: têm nome, intenção e verbo. No mundo onírico, constitui-se uma comunicação universal entre humanos, animais, artefatos e objetos naturais. (FAUSTO, 2001, p.346).

Diferentemente de Basso que discute a viabilidade da comunicação entre kalapalos e seres poderosos a partir da forma humana que estes assumem nos sonhos, Fausto afirma que a humanidade dos seres não-parakanãs é manifestada por um sistema de atitudes reputado como humano e não pela apresentação deles em forma humana. Se a pergunta sobre como, então, é possível que “diferentes falem igual” mostra-se complexa de responder, pairando sobre a capacidade sensível do corpo do sonhador e a dos seres oníricos que demandam serem ouvidos, há pistas que indicam o sonho como o local onde se pode falar o mesmo idioma.

O caso Xavante trazido por Graham (2003) também alude à comunicação entre diferentes, tendo a autora discutido o sonho específico em que um dos idosos

da comunidade sonha estar em uma reunião com os *imortais* - ancestrais responsáveis pela criação do mundo xavante. Warodi, o sonhador protagonista do relato obtido pela autora, convoca os outros sete idosos da aldeia para que ouçam seu sonho, sendo o objetivo compartilhar as canções que Warodi aprendeu com os ancestrais e repetir a reunião onírica: o sonhador apresenta-se aos idosos tais quais os ancestrais apresentaram-se a ele anteriormente. Esse primeiro compartilhamento do sonho com os idosos antecede a apresentação pública a ser realizada perante toda a comunidade xavante. Os idosos organizam a apresentação das canções ensinadas pelos ancestrais ao sonhador e a importância de passá-las à frente é porque ensinam sobre o passado e garantem a eternidade xavante (GRAHAM, 2003, p.2).

Ressalta-se ainda que a opção metodológica de Graham em enfatizar o momento da partilha do sonho vai ao encontro da “nova antropologia dos sonhos” cuja proposta é superar a análise de conteúdo, conforme apresentado anteriormente. Para a autora, importa olhar para o processo comunicativo e para o prestígio social atribuído à figura do sonhador; perspectiva que faz emergirem os modos representacionais que circulam numa dada sociedade e que influenciam a maneira como as experiências internas são externadas. Graham estabelece a possibilidade de abordar o compartilhamento dos sonhos como uma forma de ação social em um contexto, como o xavante, em que a oralidade é a essência da aprendizagem. O ensinamento cessará a partir do momento em que não houver mais xavante para ouvi-lo. Tão emblemática é a capacidade do sonhador de aprender as canções obtidas nos sonhos que a cerimônia de perfuração da orelha é etapa da iniciação do menino que se tornará um adulto sonhador. Graham afirma que as perfurações são análogas a antenas cuja finalidade é refinar a capacidade auditiva para ouvir os ancestrais cantando nos sonhos (Ibidem, p. 5; p.18;p.116).

Retomando os sonhos do *kujá* kaingang que não ocorrem apenas na iniciação do futuro xamã, mas ao longo de toda sua prática terapêutica, Rosa apresenta demais sonhos de Jorge Kagnãg Garcia e permite argumentar que o sonho é o canal privilegiado de comunicação entre *kujá* e *jagre* e frequentemente ocorrido nos domínios “floresta virgem” e “casa”, ambos constituintes do já citado patamar cosmológico kaingang “Terra”. Ao domínio floresta virgem é atribuída uma importância maior no momento da iniciação, pois tornar-se um *kujá* é saber encontrar a fronteira cosmológica deste domínio uma vez que a fronteira física é

evidente a todos. Já o domínio casa em algum sentido remete-se à privacidade e à intimidade da relação entre *kujá* e *jagre* – daí o sonho como corolário dessa relação.

Tudo que eles sonhavam pra eles era verdade, acontecia aquele sonho. O *kujá* sempre foi assim, até eu comecei a trabalhar com remédio, eu sonhava com remédio, eu via um doente me pedir remédio, que tinha um problema, amanhã ele vem aí; um litro de remédio, de noite eu sonhava qual remédio que eu ia, aquele remédio que eu sonhava eu ia e curava a pessoa. Mesmo que ser mandado; mandado pelo sonho, sonhava que tal folha era bom; por ali era o sistema *kujà*. É só ir no mato ali, pegar o remédio, prepará-lo, pra pedir qualquer coisa; lá no mato mesmo posso pedir; tal hora vou sonhar com tal coisa; eu deitava já dormindo; era o mesmo que dar um tiro; já começava a sonhar com o pedido que fiz, preparado com remédio; também pedia de novo pra minha guia me ajudar a curar; dar o remédio certo. A gente dorme até a hora que ele deixa; a hora que ele te acordar, que já venceu o pedido que fiz, se eu vou atrás do espírito de uma pessoa lá no nũgme buscar ele, até a hora que eu ando atrás, se eu consegui, consegui, a hora que é pra ele me acordar, ele me acorda. (ROSA, 2005, p. 187).

A intimidade que permeia a relação tem início já no preparo do neófito, conforme uma história contada por Crépeau. Na década de 90, no Posto Indígena Xapecó (SC), o neófito chamado Kaxú encaminha-se à floresta virgem para descobrir quem será seu *jagre*, mas receia que algo esteja errado quando todas as suas caças passam a ser roubadas por um gato-do-mato. Preocupado, retira-se da floresta e vai consultar o homem velho, responsável pela sua iniciação:

Com medo, esse neófito retirou-se para a aldeia no “espaço limpo”. Lá chegando, ele contou tudo ao velho *kujà* que respondeu: “*mas é ele que é teu companheiro, ele que vai te ensinar os exemplos de todos os remédios, não deverias ter medo. É um pequeno gato como este.*” Então, o jovem confidenciou que o *mĩg shi* havia comido os seus pássaros e, em seguida, desaparecido. O velho *kujà* perguntou: “*tu falaste a alguém?*” Kaxú revelou ter conversado com alguns amigos a respeito de sua formação xamânica. O velho sentenciou: “*eu havia prevenido que era um segredo, que não deverias confiar em ninguém. Tu não sonharás mais.*” (CRÉPEAU, 1987, p.11, apud Rosa).

De fato, a continuação da história é que Kaxú parou de sonhar e não se tornou um *kujá* (Ibidem, p. 190). Dos relatos trazidos por Rosa, é possível observar que a relação entre *kujá* e *jagre* respeita dois níveis de interação, tais quais as fronteiras do domínio “floresta virgem”: a interação física, na primeira visita que o *jagre* faz ao neófito – conforme narrado por Jorge Kagnãg Garcia que sofreu uma mordida do animal -; e a cosmológica ocorrida no sonho. O segredo no curso da

iniciação, a partir da história de Kaxú, garante que os eventos oníricos entre os dois envolvidos continuem ocorrendo. Acredita-se, porém, que o aspecto privado da relação permaneça mesmo após a iniciação, por isso a ocorrência dos sonhos no domínio “casa” do *kujá*. Por mais que os sonhos envolvam terceiros, como os doentes a serem curados e, portanto, o curso da cura esteja totalmente nas mãos do *kujá* e seu *jagre*, o sonho xamânico dispõe de privacidade e confidencialidade quanto à informação a ser discutida. Não há necessariamente um problema em o xamã contar seus sonhos e Rosa ressalta que apesar de os kaingang valorizarem de modo geral as atividades oníricas, o *kujá* as realiza e tem acesso a elas por escolha (Ibidem, p. 187). Uma vez fazendo parte do ofício, não é segredo, portanto, que o xamã sonhe; mas destaca-se dos sonhos apresentados pelo autor que em nenhum momento o conteúdo específico da comunicação onírica entre *kujá* e *jagre* é revelado, como por exemplo, qual é o remédio que está em pauta. O entendimento principal do sonho, portanto, cabe somente aos dois. Mesmo que a comunicação onírica dilua as fronteiras impeditivas da comunicação na vida em vigília, conforme discutido a partir de Descola, ainda permanece uma determinada individualização do entendimento da mensagem.

É possível, por fim, realizar um paralelo entre o sonho de iniciação do *kujá* kaingang e do já citado sonho xavante analisado por Graham (2003). Enquanto o primeiro enfatiza o segredo do sonho e a privacidade entre o iniciado e o *jagre*, o segundo fala de um sonho eminentemente social, no sentido de ser coletivizado para que cumpra o objetivo de repassar os ensinamentos xavantes para todo o grupo. Os usos do sonho, portanto, diferem no foco, sendo possível afirmar que o sonho de iniciação kaingang está associado à formação da pessoa do *kujá* em específico e não da manutenção do grupo – ainda que se possa argumentar que o *kujá*, ao curar pessoas, em certo sentido também dê continuidade à vida social. É pertinente, portanto, e novamente reforçando os pressupostos teóricos da “nova antropologia dos sonhos”, averiguar quais sonhos são compartilhados ou não e quais os princípios norteadores do segredo e da partilha.

4 A TERRA INDÍGENA QUEIMADAS

4.1 A ETNIA KAINGANG NO PARANÁ

A presença humana no Paraná remonta ao período entre 12.000 e 3.000 anos antes do presente e é caracterizada por grupos caçadores-coletores considerados os ancestrais dos povos Guaraní e Kaingang da região. Entretanto, a fim de pontuar a história da etnia kaingang no Estado, são considerados os dados expostos por Tommasino (2013) e Mota (2008) que consideram o século XVI, a chegada, portanto, dos europeus ao sul do país no ano de 1542, como o ponto de partida para resgatar a trajetória da ocupação do território.

Os autores concordam que os indígenas do Paraná têm estado em contato intensivo com os europeus desde o início da colonização por estarem, à época, localizados na faixa litorânea. São os registros de 1610, entretanto, que não deixam dúvidas sobre o contato dada a massiva instalação de reduções jesuíticas nas margens dos rios Paraná, Paranapanema, Iguaçu e Tibagi que conformavam a região de Guayrá, pertencente ao governo espanhol devido ao Tratado de Tordesilhas. (TOMMASINO, 2013, p. 10; MOTA, 2008, p.89)

Mota afirma que Guayrá chegou a abrigar cerca de 200 mil guaranis, já incitados a ocuparem a parte continental, restando o litoral para os kaingang. A etnia, entretanto, foi alvo dos ataques de bandeirantes paulistas que dizimaram o Guayrá em 1631, transformando em ruínas as reduções jesuíticas e fazendo com que os guaranis sobreviventes migrassem para o que se tornariam terras do Paraguai e do Mato Grosso. Será somente no século seguinte que os kaingang abandonarão o litoral e ocuparão a parte continental previamente ocupada pelos guaranis (Ibidem, p. 90). Tommasino afirma que as frentes de conquista serão as responsáveis pelo abandono da faixa litorânea pelos kaingang e já em 1770 eles também seriam alcançados pelos bandeirantes. Os atuais kaingang do Brasil meridional são os descendentes daqueles que entraram para o continente e, no caso do Paraná, se instalaram na bacia do rio Tibagi e tornaram-se a etnia dominante da região (Ibidem, p.12).

Mais à frente, o período do século XIX da história kaingang no Paraná será compilado por Alfred Métraux, em 1946, com a publicação do *Handbook of South American Indians*. Reunindo informações acerca dos kaingang levantadas por

figuras como o sertanista Telêmaco Borba e o etnólogo Herbet Baldus, dentre outros, Métraux organiza algo semelhante a um artigo de enciclopédia trazendo aspectos gerais sobre os kaingang de São Paulo, Paraná e Santa Catarina.

Métraux contextualiza que o termo “kaingang” foi introduzido por Borba em 1882 a fim de referir-se aos índios não guaranis que já ocupavam a bacia do rio Tibagi no Paraná. Também conhecidos por “guayanás” ou “coroados”, esses indígenas compuseram a região dos Campos de Guarapuava já em 1810, organizados em aldeamentos sob os cuidados do Padre Chagas Lima que iria escrever os primeiros testemunhos sobre a etnia. Em 1855, o governo brasileiro sanciona o aldeamento de São Jerônimo a fim de conter as constantes lutas entre os colonizadores e os indígenas (1946, p. 447). Assim, tem início o estabelecimento de aldeias que constituirão as atuais terras indígenas da bacia do Tibagi e que passarão por constantes reduções do território original a partir da década de 30 do século XX (MOTA, 2008, p. 109).

A Terra Indígena Queimadas, localizada no município de Ortigueira, é um exemplo de redução de território que passou de aproximadamente 26.000 hectares da delimitação original em 1915, para 3.077 hectares em 1949 a partir do acordo firmado entre Governo do Estado e União (MOTA; NOVAK, 2011, p.15). É possível trazer os dados de outras terras indígenas do Paraná que sofreram reduções na mesma época, conforme tabela situada na página a seguir e elaborada a partir dos dados disponíveis *online* no Portal Kaingang¹¹.

A partir da tabela, observa-se que as reduções estão concentradas no mesmo período de tempo, evidenciando a política agrária do governo estadual de Moysés Lupion e a “Marcha para o Oeste” do governo federal do então Presidente Getúlio Vargas (PRIORI et al, p. 78). Os autores apresentam que o Paraná do início do século XX apresentava regiões ainda não integradas aos centros de decisões políticas e econômicas do Estado e que a intenção de ocupar novas terras no oeste paranaense ganha impulso com a propaganda getulista.

O mandato do governador Lupion (1947-1951, 1956-1961) é marcado pela intensificação do conflito agrário no Paraná dada a política de conceder terras a empresas estrangeiras que objetivavam a exploração de erva-mate e madeira. Os autores expõem que o governo Lupion é marcado pela expedição duvidosa de

¹¹http://www.portalkaingang.org/index_aldeia_principal_1.htm

títulos agrários, mas que ainda assim surtiram efeito na redução das áreas indígenas (Ibidem, p. 85). A explosão demográfica é outro efeito desta política agrária que coloca o Paraná como o estado brasileiro de maior crescimento populacional da década de 1940 e que intensifica a onda migratória de paulistas e mineiros para a região da bacia do rio Tibagi. A propaganda dessa política garantia terras asseguradas, assistência técnica e financeira e transporte gratuito, o que produziu resultados se considerado que o número de fazendas no Paraná sobe de 64 mil para 269 mil na década contemplada (SOARES; MEDRI, 2002, p.74).

FIGURA 3 - REDEMARCAÇÕES DAS TERRAS INDÍGENAS

TERRA INDÍGENA	DELIMITAÇÃO ORIGINAL (EXTENSÃO E ANO)	REDUÇÃO (EXTENSÃO E ANO)
APUCARANINHA	80.000 HECTARES, 1900	5.574 HECTARES, 1949
BARÃO DE ANTONINA	33.880 HECTARES, 1859	3.750 HECTARES, 1945
FAXINAL	21.000 HECTARES, 1901	2.043 HECTARES, 1949
IVAÍ	36.000 HECTARES, 1913	7.306 HECTARES, 1949
MANGUEIRINHA	16.376 HECTARES, 1903	8.804 HECTARES, 1949
SÃO JERÔNIMO DA SERRA	33.880 HECTARES, 1859	1339 HECTARES, 1949

FONTE: Portal Kaingang (2006)

Esse é o contexto histórico e geográfico da T.I Queimadas composta somente pela etnia Kaingang e uma das comunidades indígenas da bacia hidrográfica do rio Tibagi. Conforme dados de 2015, possui 578¹² pessoas distribuídas em 3.077 hectares¹³.

FIGURA 4 - POPULAÇÃO POR FAIXA ETÁRIA

ALDEIA	MUNICÍPIO	<6 MESES	6 a 11 MESES	1 a 4	5 a 9	10 a 49 FEM.	10 a 49 MASC.	50 a 59	> 60 ANOS	TOTAL
QUEIMADAS	ORTIGUEIRA	8	5	67	64	211	182	25	16	578

FONTE: DSEI (2015)

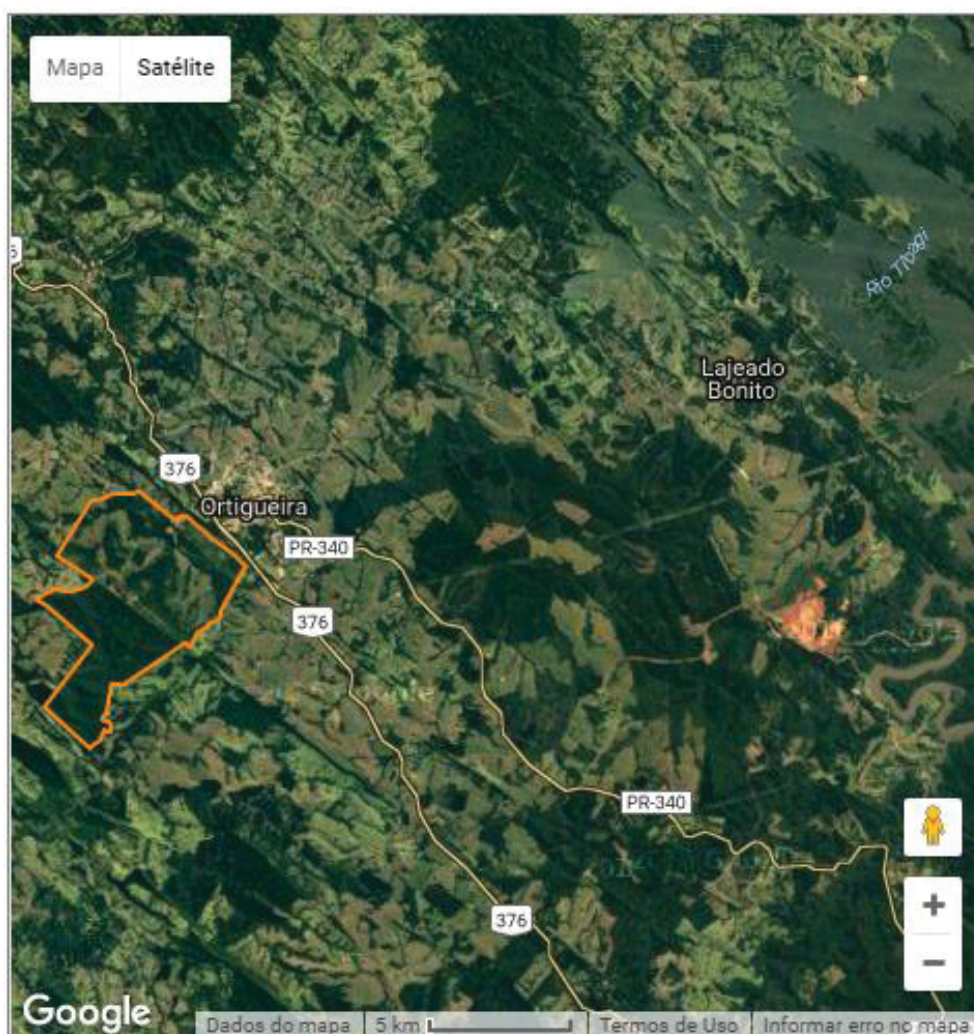
Os Kaingang pertencem ao grupo linguístico Jê e no Paraná estão distribuídos em onze aldeias: Apucarantina, Barão de Antonina, Boa Vista (Sul), Faxinal, Ivaí, Mangueirinha, Marrecas, Mococa, Rio das Cobras, São Jerônimo da Serra e Queimadas localizadas exclusivamente no estado paranaense. Há também a Terra Indígena Palmas situada na divisa entre Paraná e Santa Catarina.

A T.I Queimadas possui intenso contato com a vida urbana, estando extremamente próxima do município de Ortigueira, do qual se separa apenas pela pista da BR-376. Conta a história que na região havia um imenso taquaral dificultando o deslocamento dos imigrantes interessados no plantio de grãos e que após a queimada de toda a extensão necessária ao deslocamento, a região foi elevada ao grau de Distrito e ganhou o nome de Queimadas. Em 1952, devido ao crescimento, a região desdobra-se em Município e passa a se chamar Ortigueira graças à rica presença de urtigas no local. Com o desdobramento, a Terra Indígena, já delimitada, permanece com o nome Queimadas (SOLAK, 2009). Mário, professor kaingang na escola da aldeia, também relatou essa história.

¹² Dados solicitados ao Distrito Sanitário Especial Indígena do Ministério da Saúde (Cf. Anexos).

¹³ <https://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3832>

FIGURA 5 - IMAGEM DE SATÉLITE DA T.I



FONTE: Google/Instituto Socioambiental (2016)

4.2 ORGANIZAÇÃO SOCIAL

A aldeia é dividida em três “bairros”, conforme chamam os moradores: Sede, Campo e Missão, nomes que correspondem às atividades principais de cada bairro. Na Sede, portanto, estão localizadas todas as instituições oficiais: Escola Estadual Crispin Guê-Mon, Posto de Saúde, Escritório da FUNAI (atualmente desabilitado, pois a FUNAI transferiu as atividades para a cidade de Guarapuava, deixando o espaço para livre uso dos kaingang) e o Escritório (espaço utilizado para reuniões de lideranças). A residência do atual cacique e a igreja católica também estão na Sede. As principais festas realizadas na aldeia, Dia do Índio e Dia das Crianças, são sempre feitas nesse local. As festas promovem uma decoração

especial da Sede, além do carro de som e do “churrasco de vala” que são arranjados nessas ocasiões¹⁴. É o espaço central e de entrada na aldeia.

Essa configuração do espaço atenta para o caminho das decisões políticas no contexto kaingang que conforme levantado por Veiga (1994) são realizadas no âmbito privado das residências e posteriormente levadas em reunião ao centro da aldeia. Em Queimadas, quando o cacique precisa comunicar algo de interesse à comunidade, caixas de som e microfone são ligados no Escritório e a população agrupa-se atenta ao redor. Testemunhou-se uma típica situação dessas quando, numa manhã de sábado, o cacique e demais lideranças realizaram a entrega da cesta básica fornecida pela FURNAS, a companhia de energia atuante em Queimadas por possuir torres de alta tensão dentro da comunidade.

A entrega da cesta básica foi envolvida pela preocupação de a companhia cancelar o acordo referente às cestas – história que havia circulado entre as famílias, em âmbito doméstico, dias antes. Procurando esclarecer publicamente a situação, o cacique e demais lideranças convocaram todas as famílias para que comparecessem à Sede e ouvissem acerca dos possíveis rumos da questão. A cesta básica da companhia é para muitas famílias a única fonte de alimento; várias alertaram que esse acordo era o que fazia Queimadas diferente das outras aldeias kaingang onde não há comida que venha além dos próprios recursos dos indígenas. Essa situação exemplifica o exposto por Veiga acerca das decisões realizadas no espaço doméstico e comunicadas no espaço público, pois as famílias reuniram-se para receber a cesta e ouvir o discurso das lideranças já sabendo a situação do cancelamento de antemão, tendo a reunião o aspecto de consolidar o posicionamento que será tomado pelas lideranças dali em diante. Conforme alerta a autora, é uma configuração espacial que foge ao padrão organizacional tipicamente encontrado em aldeias Jê, como aquelas entre os Bororo, Kayapó, Krahó, Suyá e Xavante cujo formato circular e a presença de casa dos homens marcam a separação entre o que é relacionado ao centro/poder/masculino daquilo que é periférico (Ibidem, p.15).

Acredita-se, portanto, que essas características deem o tom político e ritual da Sede, considerando que cada evento excepcional o toma por palco. É o local

¹⁴ Churrasco em que são abertas valetas no chão para colocar o carvão, e por cima as carnes assam em lanças grandes de madeira.

daquilo que pode ser considerado como o público ou oficial, se levadas em consideração as referidas instituições e atividades que ali ocorrem.

FIGURA 6 - SEDE (ESCRITÓRIO FUNAI)



FONTE: A autora (2016).

O Campo é o local do lazer por excelência e seu nome não esconde o atrativo principal: o campo de futebol. É neste bairro que acontecem os jogos dos campeonatos de futebol entre aldeias ou as partidas amistosas dos fins de semana. Especialmente aos domingos, o Campo rouba a cena da Sede, deixando esta extremamente vazia – quem não vai para jogar, vai para assistir.

Essa configuração de Queimadas apresenta-se ligeiramente diferenciada daquela apontada por Fassheber (2010, p.109) quanto às terras Xapecó, Mangueirinha, Rio das Cobras e Palmas, onde os campos de futebol ficam localizados na Sede. Em Queimadas, o espaço do futebol é afastado tanto fisicamente (os moradores deslocam-se por meio de motos e carros) quanto conceitualmente (são atividades com significados distintos que ocorrem em cada um dos lugares).

Apesar de o campo de futebol de Queimadas estar espacialmente menos evidente em comparação ao das outras aldeias, e de tampouco possuir a estrutura descrita pelo autor por tratar-se de um campo a céu aberto e de chão batido em oposição às quadras poliesportivas cobertas e iluminadas das outras aldeias citadas (Ibidem, p.110); importa ressaltar que ainda assim o futebol é altamente

sistematizado. Com times masculino e feminino (“Flamenguinho” e “Flamenguinha”), é um futebol que dispõe de técnicos, uniforme e campeonatos. Tal a influência do esporte, principalmente na perspectiva dos jovens, que foram colhidos relatos de jogadores (as) que fizeram contato com “olheiros” que desejam investir na carreira profissional de atleta e até mesmo o caso de uma jogadora que foi cursar Educação Física devido ao esporte.

Há, entretanto, características que se aproximam do trabalhado por Fassheber, sendo possível conceber uma estrutura e cosmologia kaingang acerca do futebol. Aquilo que o autor identifica como a “Lei do Passe Kaingang” - o pagamento de cinquenta reais nos casos de jogadores que trocam de time – foi observado em Queimadas, inclusive operando sob o mesmo valor financeiro. Também é possível citar a massiva presença de times grandes do Brasil, sendo o Flamengo a referência mais explícita, pois nomeia os times de Queimadas; e a premiação dos jogos feita por gêneros alimentícios - seis fardos de refrigerante para o time vencedor. (Ibidem, p. 111; 113).

A legitimidade do time feminino, entretanto, demonstra a peculiaridade de Queimadas frente ao cenário futebolístico kaingang descrito pelo autor, no qual as mulheres têm atuação mais tímida ou secundária, justificada por Fassheber devido ao papel feminino na esfera doméstica e privada (Ibidem, p. 119).

Dando sinais dessa legitimidade, em maio de 2016 o time feminino Flamenguinha foi o campeão do Campeonato de Futsal de Ortigueira promovido pela Prefeitura e pela Secretaria Municipal de Educação e Esportes, além de ganhar os prêmios de Melhor Artilheira e Melhor Goleira do campeonato. O Flamenguinha foi o único time indígena na competição e a final do campeonato, ocorrida no Ginásio de Esportes Litinho, em Ortigueira, demonstrou o lugar que o futebol feminino de Queimadas pode ter ao desenhar as relações não só com o universo não indígena da cidade, mas inclusive com o universo masculino kaingang.

O time ganhou expressão e apoio da torcida não indígena ao fazer uma forte campanha na competição¹⁵, o que evidentemente não excluiu uma determinada tensão nas relações com os brancos, podendo ser vislumbrada no desgosto de Dona Hermínia ao saber que o time havia tirado foto com a prefeita de Ortigueira.

¹⁵ Na rodada preliminar dos jogos, o Flamenguinha marcou o placar de 19x01 contra o Nacional, realizando uma estreia marcante no campeonato.

Mãe de uma das jogadoras e mulher atenta à política da cidade, Dona Hermínia afirmou que se estivesse presente no jogo, não haveria permitido tal foto tendo em vista que “a prefeita pouco fez para os índios e que agora iria se aproveitar do momento”. A reclamação de Dona Hermínia é pautada por histórias como não ter sido paga pelas “bandeiradas”¹⁶ que fez em Ortigueira quando a prefeita era candidata e pelas promessas da quadra esportiva e do maquinário agrário, supostamente destinados à Queimadas, que não foram cumpridas. Em questão, estava o senso avaliativo de Dona Hermínia de que a então prefeita não foi uma figura ativa nas demandas dos indígenas.

Outro caso indicando o papel do futebol nas relações com os brancos, especialmente após esse campeonato, foi na ocasião de um jogo amistoso, dois meses após a referida competição, em que se presenciaram as meninas de um time de Ortigueira pedindo ao Flamenguinha que “pegassem leve” já que o jogo era informal e as jogadoras eram novatas.

A comunidade festejou o título então privilegiado do time feminino e na noite em que se tornaram campeãs uma caminhonete foi disponibilizada para que o time fizesse um desfile de chegada a Queimadas, com direito a fogos de artifício.

Apesar de as posições de técnico e juízes ou qualquer outra função administrativa do futebol serem ocupadas por homens, não foi observada qualquer restrição de crescimento ou de incentivo ao time feminino. Pelo contrário, ao que indica há uma opinião pública de que as mulheres compõem um time forte e competitivo, reforçada pelo desempenho na competição em que só figuraram mulheres brancas e que se tratava de futebol de salão (modalidade na qual o time Flamenguinha não treina).

Parece inevitável, portanto, considerar o futebol como o espaço que produz valores e relações no cotidiano de Queimadas conforme sugerido por Fassheber em termos do fato social total maussiano que conjuga as esferas sociológica e fisiológica da sociedade kaingang (Ibidem, p.139). Dentre esses aspectos institucionais, Queimadas apresenta singularidades da perspectiva de gênero que sem dúvidas comporiam outra pesquisa inteiramente dedicada a apreendê-las.

Na página seguinte há dois registros do futebol feminino. A “FIGURA 8” retrata a partida entre as aldeias Queimadas e Ivaí, ocorrida em Outubro de 2015.

¹⁶ Trata-se do serviço de propaganda eleitoral em que os envolvidos recebem um pagamento para movimentarem bandeiras dos candidatos no centro da cidade.

A “FIGURA 9” retrata o time que participou do referido Campeonato de Futsal em 2016. Neste campeonato em específico, uma jogadora não indígena, estudante na cidade de Ortigueira, foi chamada a integrar o time devido à falta de experiência dele com o futebol de salão.

FIGURA 7 - JOGO NO “CAMPO”



FONTE: A autora. (2015)

FIGURA 8 - TIME CAMPEÃO DO CAMPEONATO DE FUTSAL DE ORTIGUEIRA



FONTE: A autora. (2016)

Finalmente, o bairro Missão é assim caracterizado pela presença da Igreja Missão de Cristianismo Decidido (MCD), sendo uma linha missionária luterana/pietista que passou por um ressurgimento na Alemanha do século XX e culminou com expedições para o Brasil já na década de trinta do mesmo século¹⁷. O site da instituição registra o ano de 1967 para o início da atividade missionária na Terra Indígena Rio das Cobras e apesar de não ter sido encontrado o registro de fundação da igreja de Queimadas, sabe-se que um casal de alemães se instalou na aldeia em torno de 47 anos atrás e que o filho, Martin Kaegso Hery, tornou-se um morador de Queimadas e deu continuidade ao trabalho religioso iniciado pelos pais. (SOLAK, 2009, p. 32).

A informação do referido missionário foi confirmada pelo trabalho de campo, havendo-se tomado conhecimento de sua figura durante um funeral realizado na igreja missionária no qual Martin Kaegso Hery chamou a atenção por falar o kaingang fluentemente. Ele não era o responsável por officiar a cerimônia, mas sim Renato, o pastor kaingang da igreja. Hery foi prestar suas condolências a Dirceu e sua família, que a pesquisadora estivera acompanhando, e então se confirmou a informação de que ele é o cidadão alemão responsável pelas atividades missionárias, mas que atualmente só frequenta Queimadas ocasionalmente, tendo retornado à Alemanha. Entretanto, Dirceu e outros três familiares informaram não saber qual era o nome em alemão de Hery, sendo conhecido na aldeia por *kã'égso* – “arara vermelha” em kaingang.

Importa ressaltar que a igreja MCD de Queimadas conta com pastores kaingang que officiam as cerimônias e com bíblias traduzidas para a língua indígena. A primeira tradução do Novo Testamento para o Kaingang data de 1977 e trata-se de uma ação dos próprios missionários alemães.

Em Queimadas, o declínio da religião católica é evidente. A igreja localizada na Sede é normalmente utilizada para as crianças dançarem e ouvirem música, não possuindo mais programação fixa. Quando alguém necessita de um batizado entra-se em contato com um padre de Ortigueira. Para além disso, a religião protestante colocou um cenário de transformação religiosa em Queimadas. Se a Igreja MCD é mais frequentada pelos kaingang do que a Católica, a Igreja Universal e a Mundial do Poder de Deus, neoprotestantes e localizadas em

¹⁷<http://www.mcd.org.br/>

Ortigueira, são os novos polos atrativos. É possível argumentar que se frequenta a MCD na impossibilidade de se realizar o deslocamento até Ortigueira e devido às semelhanças rituais e cosmológicas proporcionadas pelo protestantismo.

Além das referidas características da Sede, do Campo e da Missão, o parentesco também atua na disposição das residências, sendo possível observar, ainda que prematuramente, que determinados núcleos familiares residem no mesmo bairro e estão sujeitos à movimentação colocada pela uxorilocalidade que também pode implicar a mudança de bairro. Entretanto, somado à uxorilocalidade está aliada a questão financeira de recém-casados poderem construir a própria casa. Normalmente, os casamentos ocorrem entre kaingangs na faixa etária de 14 ou 15 anos, a despeito da discordância da FUNAI quanto a menores de idade casarem, conforme alertado por interlocutores. Até o casal atingir a maioridade e/ou conseguir uma renda, mora-se na casa da sogra. Porém, quando surge a oportunidade de construir uma residência, o casal passa a morar sozinho. De qualquer maneira, a uxorilocalidade parece continuar operando mesmo neste caso, pois as casas serão construídas próximas às das sogras.

Afirma-se ser a questão financeira um fator preponderante devido aos próprios relatos dos kaingang de Queimadas de que hoje é muito difícil conseguir comprar material para construir uma casa e de que não há apoio de ninguém se comparado à época em que Jaime Lerner realizou o programa de habitação indígena.

Em 2002, o então governador do Paraná efetivou o programa de habitação “Casa da Família Indígena” por meio da Companhia de Habitação do Paraná (COHAPAR) e da participação de indígenas guarani e kaingang na elaboração dos projetos das casas que seguiam os parâmetros culturais de habitação desses povos¹⁸. Na ocasião, foram erguidas casas de alvenaria com telhas de cerâmica e banheiro na área externa. Em Queimadas, há um reservatório próprio de água e a energia elétrica advém de Ortigueira. Esse modelo de casa, entretanto, não alcança as famílias estabelecidas atualmente, pois conforme afirma Mário “hoje o índio faz tudo sozinho, não tem mais a ajuda que tinha no tempo do Jaime Lerner”.

¹⁸<http://www.cohapar.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=138>

4.3 AS METADES EXOGÂMICAS EM QUEIMADAS

Assim como em outros grupos Jê, o parentesco kaingang é caracterizado por metades exogâmicas e pela patrilinearidade que define a qual metade pertencem os filhos e filhas.

Conforme demonstra Veiga (1992), ao longo da literatura kaingang foram sendo apresentados diferentes nomes atribuídos às metades e suas subdivisões. Nimuendaju por exemplo, referia-se aos “Kauerú e Kabmé”; Baldus a “Kadnyerú, Kamé e Votôro” e Schaden a “Kanherú e Kamé”. Analisando o material mitológico coletado pelos referidos etnólogos, Veiga pontua que é possível referir-se às duas metades enquanto relacionadas aos heróis míticos que lhes dão o nome e a descendência: Kamé e Kairu (1992, p.270).

No mito coletado por Telêmaco Borba (1908) e já estudado à exaustão pela etnologia kaingang, Kamé e Kairu (*Camé* e *Cayurucré* na grafia do autor) afogam-se no dilúvio que invadiu a terra e suas almas vão morar na serra do *Crinjjimbé*, único lugar a salvo da água, enquanto que os *Caingangues* e os *Curutons* ficam a salvos no topo da serra. Quando a água seca com o auxílio das saracuras que trazem terra, as almas de Kamé e Kairu abrem caminho por meio da serra e saem criando os demais seres (1908, p. 20).

Em outro lugar, Veiga (1994) discute os quatro grupos que figuram no mito, afirmando que Kaimé e Kairu são os pais ancestrais e as metades exogâmicas de maior contingente numérico, sendo as outras duas seções minoritárias das metades principais. Além disso, a autora aborda a possibilidade de o termo “caingangue” ser o utilizado para designar de maneira geral “pessoa” ou “pessoa da gente”, esclarecendo o porquê do povo se reconhecer como “kaingang” (1994, p. 67). Importa ressaltar que este termo também é fruto de uma generalização de Telêmaco Borba que passa a se referir aos “índios coroados” como os “caingangues”.

Para Veiga, portanto, Kamé e Kairu são as metades exogâmicas que determinam as regras de casamento e descendência e que se subdividem em duas seções cada, sendo no contexto da T.I Xapecó trabalhada pela autora Kamé e Wonhétky as subdivisões de Kamé, e Kairu e Votor as subdivisões de Kairu. Ainda, as metades também compõem um dualismo totalizante visto que classificam os seres da natureza. Conforme o dualismo de outros grupos jês, as metades

kaingang estão relacionadas a pontos cardeais, ao sol e a lua e à pintura corporal, sendo: Kamé, oeste, sol e pintura de traços compridos; Kairu, leste, lua e pintura de traços circulares (Ibidem, p. 14, 58). Trata-se, portanto, de um princípio classificatório para as pessoas, animais e demais seres e objetos da cosmologia kaingang.

Em Queimadas, Flora foi a primeira pessoa a citar as metades exogâmicas, afirmando que “os kaingang têm duas raças: *rá téj* e *ráror*”. Esta grafia, coincidente às elencadas no dicionário Português-Kaingang de Wiesemann e que significam, literalmente e respectivamente, “sinal reto comprido” e “sinal redondo” (2011, p. 77) foi explicada por Dirceu. Professor de história e cultura kaingang na Escola da aldeia, as “raças” eram justamente o tema da sua aula quando a pesquisadora esteve em campo. A proposta do professor era levar uma parte da história kaingang que ele considera desconhecida pelos jovens e, portanto, incentivar que os alunos averiguassem em casa, com os familiares mais velhos, à quais metades eles pertenceriam.

A pesquisadora esteve presente na aula em que os alunos retornaram com a atividade feita e na qual o professor retomou o mito de criação kaingang do qual origina a referência à Kamé e Kairu. Perguntando aos alunos se eles haviam descoberto a “sua marquinha” – alusão ao risco que caracteriza os Kamé e ao círculo que caracteriza os Kairu – a reação dos jovens foi de surpresa: tanto no sentido de que haviam aprendido algo novo com os seus familiares (Dirceu reforça constantemente que “hoje os índios veem muita televisão e não contam as histórias aos filhos”), tanto no sentido de descobrir estarem casados ou que possuem familiares casados com pessoas da mesma marca. O próprio professor alertou: “eles estão agitados porque descobriram que tem gente casada com gente do mesmo sangue”.

O professor reforçou que “Kamé e Kairu é coisa de Santa Catarina. Aqui se fala *Rá téj*, que é o risquinho, *Rá ror* que é a bolinha vazia e *Rá kutu* que é a bolinha pintada”. Ele enfatizou que quanto ao *rá kutu* é uma novidade da qual ele tomou conhecimento há pouco tempo e sobre a qual precisa de mais informação¹⁹.

¹⁹ Almeida (2004, p.169) também comenta não ter presenciado referência às metades em termos de Kaimé e Kairu ao longo de suas pesquisas na região do Tibagi. De acordo com o autor, o usual era *rá ror* e *rá kutu*.

Tanto Dirceu quanto Flora foram as pessoas que expressaram opinião sobre seus casamentos terem dado certo e errado, respectivamente, por estarem casados entre marcas diferentes (Dirceu) e marcas iguais (Flora). Esses relatos, somados à surpresa dos alunos na aula sobre parentesco, permitem pontuar acerca de uma flexibilidade considerável em Queimadas quanto ao casamento, algo ligeiramente distinto do apresentado por Fernandes (2003) referente a T.I Rio da Várzea (RS) onde casar entre marcas iguais é “sonegação”, “enfraquece a família” e “fere o pai”, conforme caracterizado por um de seus interlocutores. Fernandes expõe que nessa T.I os pais do casal que se casam dentro da mesma metade sofrem punições e vão para a cadeia, os filhos oriundos desse casamento serão “fracos”, característica que o autor relaciona à impureza da endogamia (2003, p. 73).

Em Queimadas, a endogamia não é motivo para prisão²⁰. Em tese, a única prática relacionada ao casamento que pode resultar em cadeia é o adultério. Nesse caso, prendem-se as duas pessoas envolvidas e dependendo da gravidade da situação, como, por exemplo, uma repetição do adultério envolvendo as mesmas pessoas, é possível que o cacique as expulsem da aldeia.

O nível de aceitabilidade de um casamento entre metades foi averiguado por Veiga (1994) no contexto da T.I Xapecó. A autora expõe que se entre as duas principais seções, Kamé e Kairu, o casamento é inaceitável entre seções iguais e ótimo em seções diferentes, a gradação valorativa já é mais flexível para as subdivisões, sendo considerado aceitável o casamento entre Votor e Votor ou entre Wonhétky e Wonhétky (Ibidem, p. 102). Acompanhando a teoria de Veiga de que o dualismo kaingang é ideal, observa-se, também a partir de Queimadas, que os usos práticos da teoria de parentesco são diversos, apesar de ser possível aludir a ela para se pensar o sucesso ou o fracasso do matrimônio.

4.4 A RELAÇÃO COM A CIDADE

A proximidade com a cidade influencia em atividades religiosas, já mencionadas, e econômicas. Conforme levantado pelo trabalho de campo, o

²⁰ Trata-se de uma “cadeia”, conforme denominam os kaingang, existente dentro da aldeia. Soube de um caso de adultério em que o homem e a mulher envolvidos ficaram presos por três dias, em celas separadas – dois cômodos de concretos com portões de ferro.

deslocamento até Ortigueira é frequente no cotidiano dos moradores de Queimadas. Ele é realizado majoritariamente por meio de motocicleta, um veículo cuja ocorrência é elevada na aldeia e conduzido tanto por adolescentes quanto por adultos. Dado o tamanho da comunidade e a geografia de partes elevadas, as motos também são utilizadas para o deslocamento dentro da aldeia.

As atividades desenvolvidas na cidade são caracterizadas por motivações minimamente padronizadas. Quanto às econômicas, o dia de pagamento daqueles que trabalham é de intenso movimento no município, principalmente se for considerado que Ortigueira possui uma única sede de Correios e três agências bancárias; e a venda da cestaria, que coloca em relação Queimadas e a vida urbana. As cidades são locais altamente considerados pelos kaingang para realizar a venda do artesanato, e apesar de Ortigueira ser a mais próxima, indica ser a menos frequentada para essa finalidade, sendo privilegiadas cidades mais distantes como Campo Largo (228 km), Telêmaco Borba (60,8km), Manoel Ribas (178 km) e até mesmo Itapeva, em São Paulo (332 km)²¹. O deslocamento é feito por ônibus rodoviário quando se é possível adquirir as passagens, pelo ônibus da aldeia fornecido pelo consórcio Cruzeiro do Sul e até mesmo a pé. Mulheres grávidas evitam essa tarefa nos meses avançados de gestação, mas normalmente trabalham vendendo a qualquer momento e com os filhos as acompanhando.

Em Queimadas, a produção artesanal é centrada em cestos – balaies, como chamam – que diferem no tamanho e na função, em peneiras e no covo para pesca. Ouvi relatos de que ali não são fabricados arcos e flechas, mas que as aldeias próximas possuem pessoas que os fazem e por vezes vão à Queimadas ensinar e/ou vender. Artigos como bolsa e chapéu são mais esporádicos, mas feitos sob encomenda de pessoas não indígenas. O conhecido “apanhador de sonhos” ou “filtro de sonhos” também não é fabricado, mas foi presenciada uma quantia razoável sendo vendida em Queimadas pelo cunhado de Liliane que os fabrica onde vive, em Mococa. Apesar de a pesquisadora ter se referido ao objeto pelo nome que lhe é recorrente, Liliane afirmou não o conhecer por nenhum nome em específico.

Há também uma divisão sexual do trabalho de confecção do artesanato. Homens fazem as tampas dos cestos e arrematam as peneiras; mulheres fazem o

²¹ Distâncias médias calculadas pelo aplicativo Googlemaps.

corpo do cesto e o fundo da peneira. A busca pela *taquara*, a matéria prima, é feita por ambos, mas a venda nas cidades costuma se concentrar nas mulheres. É comum as tampas dos cestos e os arremates das peneiras terem que ser comprados dos homens que os realizam, mas há ocasiões em que a tarefa é feita gratuitamente, como por exemplo, entre casais. Há crianças que se interessam pela confecção e desde pequenas acompanham os pais na atividade, assim como há outras que não se interessam. Maria Ivone, artesã assídua, afirmou que seus filhos mais velhos não se interessam porque querem estudar.

A venda do artesanato, portanto, constitui-se como uma das fontes de renda no contexto socioeconômico diversificado da aldeia. Algumas pessoas são empregadas na escola, no posto de saúde, no Consórcio Energético Cruzeiro do Sul (hidrelétrica situada no Rio Tibagi) ou na fábrica de celulose local, a Klabin. Algumas são beneficiadas pelo programa Bolsa Família e outras pelo acordo judicial com a empresa ferroviária ALL que atua dentro de Queimadas²². Mesmo em meio a essa diversidade, o artesanato não perde o seu espaço, seja conjugando-se às demais atividades econômicas, seja como a única possibilidade para algumas famílias.

A relação com a cidade não elimina, entretanto, a forte mobilidade empreendida com as outras referidas aldeias kaingang no Paraná. Há um frequente deslocamento entre aldeias motivado por questões políticas, parentais e esportivas. Testemunhou-se, por exemplo, a ida de pessoas de Queimadas para Mococa a fim de acompanharem a eleição para cacique que lá ocorreria. No funeral presenciado em Queimadas, muitas pessoas vieram de Apucarantina devido ao parentesco da falecida. O futebol, já apresentado, é a razão de intercâmbio constante entre aldeias graças aos jogos. Essa dinâmica demonstra que apesar da delimitação geográfica e política de cada aldeia, no sentido de que se reconhece que cada local possui suas particularidades e que muitas vezes elas estão relacionadas à liderança que as gerenciam, conforme evocado pelos próprios interlocutores de Queimadas que avaliam as diferenças de se viver em uma determinada aldeia ou outra, há uma rede maior de relações e obrigações que colocam essas aldeias em interação, configurando uma unidade sociopolítica (TOMMASINO, 2013, p. 11).

²² Não foi possível levantar os dados estatísticos sobre quantas pessoas estão enquadradas em cada uma das referidas opções.

Ao apresentar a relação entre a cidade de Ortigueira e Queimadas, comentou-se o quanto ela é padronizada por certas atividades, como aquelas relacionadas à questão religiosa e ao artesanato. Entretanto, as trocas econômicas desenvolvidas no âmbito do mercado de Filomena, localizado próximo à BR-376, às margens da cidade, chamam a atenção por serem orientadas pela venda fiado que instaura um ciclo de relações perpetuado por meio da dívida. O mercado, portanto, é estratégico pela sua localização que não demanda que se adentre muito a cidade, e porque as negociações de compra e venda são feitas diretamente com a dona do estabelecimento, Filomena.

O freguês kaingang que compra fiado não é indiscriminado. Há uma forte relevância do núcleo familiar que pode realizar a compra, de modo que Filomena identifica a relação de parentesco de cada comprador. Apesar de sua lista de devedores não ser organizada por família, mas pelo nome individual, foi observada a legitimidade que determinado grupo de parentes obtém para comprar fiado. Genericamente, por exemplo, um casal que possui trabalho fixo e a cada mês quita uma parte da conta com o mercado estende o benefício do crédito aos pais, aos sogros e aos irmãos. Esse é o caso da família do casal Dirceu e Liliane, os quais foram acompanhados a diversas idas ao mercado e testemunharam-se as negociações sendo estendidas aos pais e ao irmão de Liliane, também residentes de Queimadas. Filomena assegurou que esses clientes são especiais por “serem honestos e não estarem interessados na bebida”, assim como esta família, entre outras, afirmou só frequentar esse mercado porque a dona os trata bem e aceita negociar.

As idas ao mercado são marcadas pelo hábito de sempre consultar o caderno de dívidas de Dona Filomena antes de escolher qualquer produto a ser comprado. Dona Hermínia, por exemplo, mãe de Liliane e sogra de Dirceu, não só negocia o fiado para as compras convencionais, como também adquire os produtos para a lanchonete que gerencia dentro da aldeia, anexada a sua casa. Em suma, compra-se fiado para também vender fiado o produto adquirido.

Veiga (2000), ao discorrer sobre a reciprocidade que pauta as relações interpessoais entre os kaingang nas quais impera a noção de favor que a um momento é realizado e oportunamente retribuído, pontua sobre como esse princípio é também ordenador das relações fora da aldeia:

Essa forma de se relacionar se estende para fora das áreas indígenas, beneficiando amplamente os comerciantes que vivem nas imediações das áreas que carregam para si, praticamente, todos os recursos financeiros auferidos pelos índios. Os índios se abastecem nos armazéns das vilas próximas e deixam, em garantia, seus carnês de aposentadoria, e seus cartões de Banco através dos quais sacam seus salários. Tudo acontece, da perspectiva dos índios, de uma relação de confiança. (...) Os comerciantes lucram e os índios permanecem eternamente gratos pelos “favores” recebidos. (VEIGA, 2000, p. 151-152).

A referida família acompanhada em diversas idas ao mercado costumava aliar a ida ao banco da cidade em dia de pagamento, quando se sacava os rendimentos obtidos, à ida ao mercado de Filomena não para quitar a dívida produzida anteriormente, mas para liquidar parte dela e negociar nova compra. Essas negociações indicavam envolver produtos mais urgentes como, por exemplo, fralda infantil. Gêneros alimentícios eram mais esporádicos devido ao recebimento da cesta básica fornecida pela FURNAS, mas ocorriam sob condições peculiares como, por exemplo, quando a empresa atrasava o fornecimento e muitos kaingang iam negociar a compra de comida com Filomena pelo receio de ficarem com a despensa vazia.

Além disso, quando as cestas em atraso eram entregues cumulativamente, Filomena virava o ponto de troca dos alimentos repetidos, situação presenciada em Junho de 2016 quando muitas famílias foram tentar revender determinados itens imediatamente após o recebimento das cestas atrasadas. As famílias formaram filas no mercado de Filomena a fim de adquirirem produtos diferentes ou renegociarem o saldo para a compra.

A imagem do cartão de banco que é descarregado sempre no mesmo mercado, pontuada por Veiga, é tão emblemática que Dona Hermínia relatou ter sonhado com Dona Filomena liberando o seu cartão para compras. Surpreendida com o sonho, pois era um momento em que ela não dispunha do que oferecer à Filomena para negociar compras novas, Hermínia dirigiu-se ao mercado para novas negociações, estando necessitada de produtos para vender em sua lanchonete.

A caracterização de Filomena feita pelas famílias frequentadoras assíduas do mercado é a de uma pessoa bondosa; uma senhora aposentada do magistério e responsável pelo mercado que atende aos kaingang sem a rispidez atribuída a outros comerciantes da cidade. Assim, o cenário descrito remete o discutido por

Veiga acerca da reciprocidade envolta pela hierarquia que pressupõe a proteção, algo como uma relação de vassalagem:

Por outra parte, no Inhacorá, uma senhora aposentada dizia com orgulho: “*nós temos patrão*”, significando “temos alguém que é responsável por nós, que nos atende em nossas necessidades”. A relação com os comerciantes não-índios que, do ponto de vista econômico, vivem da exploração dos índios. No entanto, os Kaingang não percebem sua relação com os comerciantes dessa forma. Ter um bom fornecedor de bens industrializados é motivo de orgulho para o Kaingang: “*eu tenho patrão*”. Isso significa, eu devo trabalho a ele, e ele me deve proteção: “*Quando eu preciso, eu sou servido*”. Os kaingang contam com satisfação que se abastassem (**sic**) num determinado mercado “*que tem de tudo*” e que quando ele chega lá pode pegar do que quiser, com ou sem dinheiro. Isso o faz sentir-se poderoso “por compartilhar”, esse poder. (VEIGA, 2000, p.52).

A relação da troca entre as famílias de Queimadas e o mercado de Filomena, portanto, abre a possibilidade de pesquisa inteiramente voltada ao cenário da eterna dívida com o comércio urbano. Todavia, é evidente que não se trata de reduzir essa relação apenas à questão econômica, mas também de ressaltar a forma como o parentesco influencia na aquisição de mercadorias da cidade, visto a negociação levar os núcleos familiares em consideração. Além disso, é possível estender a reflexão de Veiga acerca da vassalagem ao contexto da doação de cesta básica pela FURNAS, no sentido de ampliar a perspectiva sobre o papel desses agentes e as relações de troca estabelecidas entre eles para além do contrato formal ou de decisão judicial que possa determinar a doação.

Ainda que timidamente, o sonho do cartão de Dona Hermínia permite o vislumbre da posição de poder ocupada por Filomena como a detentora das mercadorias e da decisão de dar continuidade ou não ao ciclo da dívida, afinal, é ela *quem libera o cartão*. Logo, imagina-se qual seria o lugar da FURNAS nessa representação onírica.

FIGURA 9- APANHADOR DE SONHOS



FONTE: A autora (2016)

FIGURA 10 - PENEIRA



FONTE: A autora (2016)

FIGURA 11 - CESTO COM TAMPA



FONTE: A autora (2016)

5 SONHOS RELATADOS EM QUEIMADAS

Neste capítulo, serão expostos os relatos de sonhos obtidos no curso do trabalho de campo e que se concentraram nas experiências relacionadas à gravidez e à vida religiosa. Como essa parte da pesquisa mostrou-se incipiente, conforme apresentada na Introdução, a todo o momento será feito o diálogo com a literatura etnológica kaingang a fim de identificar as semelhanças e diferenças entre os relatos oníricos registrados entre os grupos. Ainda, todos os relatos obtidos em Queimadas foram registrados por meio da observação participante, não tendo sido possível registrá-los com o gravador. Essa ocorrência em parte é devida ao aspecto informal das conversas, que não foram agendadas previamente, ainda que orientadas pelas minhas perguntas acerca dos sonhos.

Outro aspecto é a interferência do gravador em tópicos concernentes à intimidade e ao segredo entre os quais se situam os sonhos narrados. Conforme será apresentado, o traço secreto dos sonhos é frequentemente enaltecido e percebeu-se que o gravador constrangeria a conversa. Acredita-se que o registro oral dos relatos seja eventualmente possível, porém somente com o devido tempo necessário para estreitar as relações em campo.

5.1 GRAVIDEZES E MULHERES SONHADORAS

Índia nasceu para ser mãe.

Cleuza, 18 anos.

Na aldeia, as mulheres grávidas ou que já tiveram filhos relataram sonhos sobre suas gravidezes em dois contextos: nas suas casas e no posto de saúde. O posto foi totalmente reformado em 2016 e salvo raras exceções, como, por exemplo, a de exames de imagem mais sofisticados e o parto, todo o atendimento de saúde é ali realizado. Além da consulta médica que faz a triagem dos doentes, há atendimento dentário, farmácia e dois veículos que realizam rondas na aldeia e se encarregam de levar os pacientes que precisam do atendimento na cidade. Os funcionários da saúde não são indígenas, mas há alguns kaingang trabalhando como motoristas, secretários e zeladores. O posto dispõe de uma rígida rotina voltada às crianças, realizando pesagens periódicas e vacinações. Aparentemente,

é improvável que uma mulher grávida ou em puerpério passe desassistida pelo posto. Conforme dados disponibilizados pelo Distrito Sanitário Especial Indígena, Queimadas registrou uma taxa de fertilidade de dois filhos, com base numa amostra de mulheres gestantes em 2016; e taxa de natalidade de 5,23 por 100 habitantes.

A sala de espera do posto, portanto, mostrou-se um ambiente profícuo de conversação. Trata-se de uma ampla varanda em que as pessoas aguardam atendimento e onde frequentemente se observa as mulheres com suas crianças. Das conversas, resulta um consenso: grávida sonha muito.

Cláudia, grávida e residente de Mococa, mas que estava em Queimadas visitando a família a fim de combinar os arranjos para quando o bebê nascesse, afirmou nunca ter sonhado tanto quanto agora que está grávida.

Desde cedo eu sonho com uma menininha. Aparece uma criança, vejo que é menina e converso com ela bastante. Vou ter uma menininha, a Claudete, para combinar com meu nome. Só pode ser a minha filha no sonho. (relato feito à pesquisadora em Maio de 2016).

Na ocasião desta conversa, ela já havia realizado o ultrassom e confirmado que seria uma menina. A interpretação do relato é que o “desde cedo” pode remeter-se ao início da gravidez, momento a partir do qual já se especula sobre o sexo do bebê devido aos sonhos recorrentes.

Flora, grávida residente de Queimadas e que ainda não havia realizado o ultrassom, afirmou estar sonhando muito com uma criança.

Eu vejo bem direitinho que é um menino, acho que vou ter um. Sonho sempre com ele. Fiquei triste porque eu queria ter mais uma menina, mas o sonho traz o menino. (relato feito à pesquisadora em Maio de 2016).

Um mês após essa conversa, durante um retorno a Queimadas, ela já havia tido seu bebê, uma menina. Interrogada sobre os sonhos com o menino, respondeu:

Eu acho que é o filho da minha irmã que está esperando neném também. Devo ter sonhado com ele, já que a criança apareceu menino. (relato feito à pesquisadora em Junho de 2016).

Esse caso é curioso, pois quando Flora havia relatado primeiramente seu sonho, ela expressou uma tristeza porque gostaria de ter mais uma menina, mas na ocasião estava certa de que seria um menino, devido aos sonhos. Flora não disse em que ocasião foi feito o ultrassom, ou se foi feito, pois quando foi vista com sua menina no colo, um mês depois, ela afirmou não saber se viria uma menina. Nesse sentido, ou Flora realmente passou pela gravidez sem realizar o exame, ocorrência que parece improvável no contexto de Queimadas em que a trajetória das gestantes é acompanhada de perto pelo serviço da saúde; ou, na iminência de mensagens contraditórias quanto ao sexo do bebê, Flora permaneceu em dúvida e aguardou o momento do parto para confirmar. De qualquer maneira, parece ter havido uma credibilidade quanto ao que foi sonhado e que não se perdeu com a confirmação do nascimento de uma menina. Pelo contrário, foi elaborada uma nova justificativa – ser o filho de um parente.

Marisalva, residente de Queimadas e cujo terceiro filho nasceu em março de 2016, disse ter sonhado com todos os seus filhos, meninos e menina, tendo feito todos os exames de ultrassom já sabendo o sexo dos bebês:

Eu só conto os sonhos para a minha mãe. Muita gente não acredita quando a gente conta, mas quem está esperando o bebê sabe que é verdade, então algumas mulheres fazem segredo. Quando o marido conta que sonhou também, aí a mulher conta. (relato feito à pesquisadora em Junho de 2016).

Maria Ivone, também mãe de filhos dos dois sexos, afirmou sonhar com todos eles, três meninas e um menino, e que “já sabia o que viria”.

Apesar de etnografar o sistema de parto kaingang em Mococa, Casão (2012) não apresenta como os sonhos integram-se ao conjunto de ideias e práticas direcionadas à gravidez. Entretanto, é possível realizar paralelos com o trabalho da autora visto que Mococa é uma aldeia com a qual Queimadas estabelece relações intensamente frequentes, principalmente a partir do parentesco. A relação entre as duas aldeias parece superar a relação de Queimadas com qualquer outra T.I e essa singularidade é vislumbrada no trabalho de Casão, uma vez que falar sobre o sistema de parto é falar sobre parentes e sobre os serviços de saúde localizados em Queimadas/Ortigueira (2012, p.147)²³. Se há, portanto, uma circulação de

²³ À época do trabalho de Casão, o hospital público de Ortigueira realizava os partos tanto das mulheres de Queimadas quanto das mulheres de Mococa. Ao que indica, esse não é mais o caso

parentes e de serviços terapêuticos, há a possibilidade de relatos oníricos relacionados à situação da gravidez.

O panorama terapêutico apresentado por Casão acerca de Mococa possui semelhanças com o observado em Queimadas, reforçando a ideia de uma rede de práticas e significados que perpassa as aldeias kaingang do Paraná. O remédio do mato feito a partir do cordão umbilical do recém-nascido talvez seja o exemplo dessa rede cosmológica, pois conforme discute a autora, o enterramento do cordão implica na concepção de uma terra originária que garante a pessoa kaingang – onde cordões e mortos são enterrados, se faz pessoas kaingang (TOMMASINO apud Casão, 2012, p. 192).

Em Queimadas, foi Marisalva quem falou sobre o remédio do mato feito com o cordão umbilical, trazido do hospital logo após o parto:

A gente traz o *imbiguinho* e dá para algum velho que sabe fazer, eu não entendo nada dessas coisas. Só sei que homem e mulher fazem e que deve ser colocado embaixo de um galho para ficar escondido. (relato feito à pesquisadora em Junho de 2016).

Flora também citou este remédio, tendo sido feito para todos os seus filhos e preparado pela avó deles, mãe de Flora. Entretanto, acrescentou que às vezes as sogras podem fazer também. O remédio é para “deixar o bebê forte”, mas a receita é segredo porque do contrário não funciona. A única informação obtida acerca do preparo foi, novamente, que o cordão deve ser enterrado. Assim como relatado por Marisalva, Flora também disse que seus sonhos de gravidez foram contados apenas a sua mãe, por medo de que outras pessoas não acreditassem. O receio quanto à crença alheia nos sonhos, entretanto, indica ser motivo insuficiente para justificar o segredo englobante da experiência. Conforme visto no capítulo anterior, manter o sonho secreto é uma das condições para que a iniciação do *kujá* se complete, evidenciando a relação entre o segredo e a *eficácia*. Uma vez revelado na ocasião inoportuna, o processo ao qual se remete o sonho – a iniciação xamânica ou a revelação do sexo do bebê – é passível de interrupção.

Em Mococa, Casão observa que o umbigo enterrado não é mais o cordão completo, visto que é descartado no hospital, mas somente o excesso de umbigo

porque as mulheres de Queimadas relataram terem ido a outras cidades, como Telêmaco Borba e Manoel Ribas, devido às questões de infraestrutura do hospital de Ortigueira.

eventualmente desprendido do corpo da criança. A autora teve acesso a mais detalhes sobre a preparação do remédio, ressaltando como boa parte dos relatos afirmavam que o enterramento do umbigo era feito dentro das casas – mas sempre embaixo da terra e que “cinzas” e “ramos” figuravam na receita. A participação das avós dos recém-nascidos também é enfatizada, bem como a percepção de que quem sabe enterrar o umbigo são os mais velhos. O segredo da receita associado à eficácia da mesma também é ressaltado pela autora (Ibidem, p. 191).

No relato de Flora coletado em Queimadas, ela enfatizou desconhecer como o remédio é preparado, mas que aprenderá quando envelhecer a fim de atender seus futuros netos; indicando novamente o papel peculiar realizado pelas avós.

Esses meus sonhos eu contei só para minha mãe, porque as pessoas fazem brincadeira e não acreditam. O remédio do *imbiquinho* foi também minha mãe quem fez para todos os meus filhos, eu só entreguei e ela fez. Eu não sei a receita, ela não conta para ninguém. Só sei que tem que deixar bem escondido e aí a criança cresce forte. Quando meus filhos tiverem bebês eu vou saber fazer. Mas quando o remédio é feito, só quem faz sabe a receita, nem eu sei. Não funciona se contar. (relato feito à pesquisadora em Junho de 2016).

Outra característica do remédio feito do umbigo a ser pontuada é que se o preparo pode ser feito pelas avós (as mulheres mais velhas do círculo parental da recém-mãe), essas pessoas não necessariamente são as especialistas no preparo de outros remédios do mato, mesmo os demais associados à gravidez. É o caso dos remédios para aliviar as dores do parto, para suspender a menstruação, para produzir leite e para abortar, conforme levantamento bibliográfico realizado por Casão (Ibidem, p. 115-117) que indica o controle do corpo e da reprodução feminina empreendido por mulheres específicas detentoras do conhecimento terapêutico. Para o contexto kaingang, a autora identifica:

Os Kaingang que detêm o conhecimento dos “remédios do mato” são os especialistas em cura e conforme estudo realizado entre os Kaingang da TI Xapecó, tais pessoas são identificadas em 3 categorias principais: o curador, o kuiã (xamã) e o feiticeiro. Na categoria de curador estão inseridas as pessoas que conhecem os “remédios do mato” (“remedieiros”), que costumam trabalhar como benzedores e as parteiras. O kuiã possui um ou mais guias espirituais animais ou santos católicos com os quais se comunica para descobrir as causas e a forma de cura das doenças. O feiticeiro é aquele que consegue enviar ou tratar dos feitiços (neste caso a pessoa é também um kuiã), mas é sempre perigoso identificar as pessoas que fazem feitiçaria. (OLIVEIRA apud CASÃO, 2012, p. 113).

O cenário dos agentes terapêuticos de Queimadas ainda carece de ordenamento maior das classificações *kujá*, que o consenso afirma não existir na aldeia; “benzedeiro”, que é quem “tem santo” e “faz trabalhos”; e “curador”, que é quem realiza rezas. A classificação “remedieiro”, citada por Casão, não surgiu em Queimadas, mas demarca uma diferença fundamental com as demais, pois indica o especialista em fabricar remédios do mato. É nesta categoria que é possível enquadrar a figura de Ga, uma mulher idosa de Queimadas cuja reputação é a de a única que sabe buscar na mata os ingredientes para os remédios e prepará-los²⁴.

Ga, que em kaingang significa “terra” (Wiesemann, 2011, p.19) é um nome atribuído a essa idosa cujo nome verdadeiro “ninguém conhece”, conforme alertou Dirceu. Ela é a especialista em remédios do mato de Queimadas, mas que “não faz rezas”, conforme Marisalva, a responsável por me apresentar à idosa, confirmou. Ela disse que além de ter ficado muito conhecida após “curar uma ferida da perna tipo câncer” de um homem da aldeia, Ga é a quem as mulheres recorrem para os demais remédios referentes à gravidez. A receita deles, porém, somente ela detém, assim como saber encontrar os ingredientes na floresta. No caminho para a residência de Ga, Marisalva foi mostrando a vegetação queimada pela geada e explicando que com o mato queimado não faz remédio, então que a Ga provavelmente estaria com dificuldades para encontrar as plantas naquele momento. A influência da geada foi confirmada pela própria Ga, afirmando ser necessário aguardar que o mato cresça verde novamente²⁵.

Ga produz os remédios mediante pagamento e Marisalva deixou claro que não há a possibilidade de ela ensinar a receita àqueles que encomendam o medicamento. De acordo com Dirceu, esse é um posicionamento comum entre os mais velhos porque “acreditam que os brancos vão levar embora o conhecimento deles e ganhar dinheiro”. Além disso, conforme já citado, o aspecto da eficácia atrelada ao segredo da receita do remédio também é um fator preponderante. Indagou-se, portanto, se ela ensinaria aos filhos o que conhece sobre os remédios e Marisalva traduziu que ela só fará isso quando estiver “pertinho de morrer”.

Quanto ao ensino do preparo dos remédios, já foi apresentado no capítulo

²⁴ Flora afirmou que sua mãe, já aqui mencionada por ter realizado o remédio do cordão umbilical de seus netos, é “companheira de cura de Ga”. Essa informação foi contestada por Marisalva que afirmou nunca ter visto a mãe de Flora realizando remédios juntamente à Ga.

²⁵ Ga não fala português e nossa conversa contou com Marisalva como tradutora.

anterior como, no caso do *kujá*, o ensinamento é feito nos sonhos com o *jagre* que repassa os conhecimentos ao xamã. O conhecimento terapêutico e os sonhos indicam uma relação estreita e permitem indagar sobre as formas em que o conhecimento é passado no contexto kaingang. Ao questionar Marisalva sobre a possibilidade de Ga ser uma sonhadora, ela respondeu positivamente. A opinião de Marisalva é de que Ga não é uma *kujá*, pois ela não faz rezas, apenas sabe encontrar os remédios no mato e prepara-los. Esta opinião, portanto, ou é questionável e Ga é uma *kujá*; ou o sonhar com os remédios é uma prática também ocorrente entre as demais categorias de pessoas que lidam com eles, ou seja, o curador e o feiticeiro, conforme discutido por Casão na referida citação.

Retornando ao espectro dos remédios associados à gravidez mencionados em Queimadas e que são atribuídos à Ga como a responsável pela preparação, foram relatados remédios para a) segurar o bebê; b) tirar o bebê; c) ter menino e d) ter menina. Flora ainda falou sobre um para “ter o bebê rapidinho”, o que se conclui estar relacionado à facilidade na hora do parto. Além disso, o de “tirar o bebê” foi caracterizado como negativo para Ga. Além de não gostar que ele seja pedido pelas mulheres, reforça a possibilidade de dano permanente, podendo a mulher nunca mais engravidar.

É possível perguntar, portanto, se as atividades oníricas também não estariam contempladas no conjunto de práticas e representações destacado como “sistema de parto kaingang”²⁶. Entre as mulheres, observou-se que as práticas voltadas à gravidez podem iniciar antes mesmo da ocorrência dela, como, por exemplo, os remédios para “ter bebê rápido” e para definir o sexo, conforme citados²⁷. Porém, os sonhos relatados e nos quais se acredita estarem anunciando o sexo do bebê ocorreram com as mulheres em período gestacional. Aliado ao consenso apresentado pelas interlocutoras de que “grávida sonha muito”, os sonhos constituem-se como eventos relevantes nas práticas cotidianas relativas à gravidez. Eles conformam as expectativas quanto ao sexo esperado e as relações interpessoais da delimitada rede de pessoas com as quais se podem compartilhar o segredo sonhado sem arriscar a eficácia que ele carrega.

²⁶ No sentido de um conjunto de atitudes e valores distinto da medicina ocidental.

²⁷ Não foi possível averiguar casos de mulheres que administraram o remédio para definir o sexo do bebê e que depois tiveram os sonhos também relacionados ao sexo.

5.2 SONHOS DE FEITIÇO E DE CONVERSÃO: O CENÁRIO RELIGIOSO EM QUEIMADAS

Conforme discutido na apresentação do bairro Missão, em Queimadas a atividade religiosa aparenta ser intensa no âmbito do protestantismo, seja pela atuação da Igreja Cristianismo Decidido situada dentro da Terra Indígena, seja pela participação dos kaingang nas igrejas neopentecostais localizadas em Ortigueira, como a Universal e a Mundial do Poder de Deus. A decadência do catolicismo entre os kaingang é discutida por Crépeau (2002) ao analisar a minoria católica da Terra Indígena em Xapecó, Santa Catarina, e do crescente movimento protestante. O autor apresenta que a religião católica não é mais vista como ameaçadora das práticas religiosas kaingang, muitos afirmando ser o catolicismo a própria religião kaingang (Ibidem, p. 116). Ainda, Crépeau pontua que essa concepção é rejeitada pelos pastores protestantes ao incentivarem o abandono das práticas tidas como tradicionais. O protestantismo, portanto, demanda a conversão dessa religião híbrida e o consequente abandono das práticas católicas e kaingangs. A questão fundamental passa a ser, portanto, por que o protestantismo exerce tal atração já que em certo sentido ele exige que se abandone o que é ser kaingang do ponto de vista religioso.

Dirceu, convertido à Igreja Universal, possui um relato esclarecedor nesse sentido. Ele era católico quando se casou com Liliane cuja família já era fiel à Universal. O problema com o alcoolismo, entretanto, estava prejudicando a família quando Dona Hermínia, sogra de Dirceu, decidiu intervir e apresentá-lo ao pastor da Universal em Ortigueira. Dona Hermínia também relatou a história de conversão de Dirceu, reforçando que os fiéis à Universal não bebem e/ou superaram o problema da bebida. Ela explicou que “quem quer mudar de vida” desiste do catolicismo e vai para a Universal, mas quem continua católico “sabe o que está fazendo”; afirmação da qual se deduz que quem permanece no catolicismo assume seus riscos, especialmente o de não melhorar de vida.

Em outra ocasião, Dirceu apresentou outras reflexões sobre a importância da Igreja Universal e da figura de Edir Macedo, o fundador, como este grande propagador da palavra de Deus por ter conseguido “alcançar os índios e ainda fazer um índio virar pastor da Universal”. Ele afirmou que a religião “foi a responsável por explicar aos índios coisas sobre o surgimento do mundo e da

morte”, conhecimento que, conforme Dirceu, antes eles não possuíam. Apesar de mencionar a Universal como um acontecimento benéfico em sua trajetória, ele assinalou que “esses kaingang não são mais tão índios assim porque frequentam igreja de branco”, e que a Universal enfatiza a impossibilidade de “seguir dois mestres ao mesmo tempo”, de forma que alguns kaingang precisariam decidir quanto a qual religião seguir.

Dirceu reúne bem os antagonismos de ser um kaingang neoprotestante, indicando a maneira kaingang de experimentar uma religião dita ocidental. De acordo com ele, se Deus foi quem deu a cultura aos kaingang, não é um problema realizar práticas como, por exemplo, a “Dança do Sol” ensinada aos seus alunos na escola, ou os usos dos “remédios do mato”. Ambos os exemplos são emblemáticos, pois Dirceu afirmou que após a conversão parou de dançar o forró e a dança gaúcha, frequentes nas festas na aldeia, e que o uso de medicamentos é pautado pela opinião do Pastor quanto ao que se deve ou não utilizar. “Deus colocou essas coisas no mundo” para que elas sejam utilizadas, reforçou. Porém, “o kaingang precisa entender que quando ele diz que vê um espírito na floresta, ele na verdade está vendo Deus”.

A conversão de Dirceu do catolicismo para o neoprotestantismo, portanto, ocorreu em meio às perturbações no casamento causadas pelo seu hábito com a bebida. No decorrer do processo, porém, ele disse também ter sonhado com “o mundo acabando”:

Eu vi fogo caindo do céu e o chão rachando. Quando acordei, sabia que era hora de ir ao pastor. Fui e ele me mostrou a parte da Bíblia que fala sobre o fim do mundo e que somente os que seguem a Igreja vão sobreviver. Meu sonho foi um chamado para me deixar assustado e acordar para a vida. O irmão da Liliane, meu cunhado, também teve um igualzinho. (relato feito à pesquisadora em junho de 2016).

A ocasião em que Dirceu relatou seu sonho merece destaque, pois indica a influência da Igreja Universal no cotidiano dos kaingang convertidos. Na ocasião, a pesquisadora estava na residência de Dirceu, com sua esposa e sua filha, assistindo à série televisiva “Os Dez Mandamentos” criada pela emissora *RecordTV* e célebre por pertencer ao já mencionado pastor Edir Macedo. Dirceu havia adquirido os *dvd*’s da novela em Ortigueira, prática comum da família que abrange demais filmes e desenhos e, sempre que possível, de caráter religioso.

A razão de assistir à novela deveu-se ao jejum que Dirceu havia iniciado há alguns dias de não realizar atividades alheias à religião. A televisão foi incluída no jejum com a exceção dos programas religiosos exibido nas emissoras evangélicas e “Os Dez Mandamentos”, portanto, sendo uma adaptação da história bíblica, cumpria os requisitos. Dirceu também estava sem ouvir rádio, salvo as estações evangélicas, e sem jogar futebol, esporte que pratica no time Flaminguinho.

Analisando as práticas religiosas referentes a doenças e curas na T.I Kondá, em Santa Catarina, Rocha (2005, p. 89) insere o jejum em um conjunto maior de regras de conduta que os convertidos passam a respeitar, como vestir roupas discretas, ter assiduidade nos cultos, não ingerir bebida alcoólica além de evitar a televisão e os esportes, já mencionados. De acordo com a autora, os desvios a essas orientações acarretam em adoecimento do próprio religioso ou de seus familiares. Apesar de Rocha apresentar o respeito a essas regras de conduta como permanente, a motivação de Dirceu para iniciar o jejum foi porque considerou estar muito focado nas demais atividades e queria reforçar a prioridade da igreja. A manutenção constante das regras, portanto, parece ser um ideal flexibilizado no dia-a-dia, mas ao qual se volta à atenção em momentos como o jejum.

Ao assistir a “Os Dez Mandamentos”, portanto, Dirceu recordou do seu sonho de conversão e o compartilhou. Liliane, a esposa, disse não ter lembrança de um sonho similar porque desde pequena já estava inserida na Igreja Universal por influência da mãe, mas que seu irmão, o cunhado ao qual se refere Dirceu no relato, conta ter sonhado com o fim do mundo logo antes de se converter.

Conforme discutido por Rocha (2005, p.100-101), os relatos acerca da conversão costumam envolver uma ideia de cura, de uma situação que estava ruim e melhorou ao conhecer a igreja e uma dramatização que expressa a possibilidade de se comunicar com Deus. A autora traz o relato de um sonho de uma mulher da T.I Kondá que se remete muito aos sonhos dos *kujá* em termos do seu potencial terapêutico:

Minha filha primeiro tinha tuberculose, porque a avó que cuidou dela também tinha. Depois ela começou a ter ataques epiléticos porque o pai também tinha. Os médicos disseram que ela tinha que fazer uns exames, mas não garantiam sua vida. Um dia eu disse: ‘Deus, se quiser tirar a vida da menina tira, mas não deixa ela sofrer mais. Aquela noite fui dormir e quando era quase meia-noite acordei com um estrondo que ouvi no céu, era em cima da casa. Me vi andando em um campo verde e uma mão apontava para frente, para eu seguir. Lá estava a menina, [sua filha], sentada de costas. Aí olhei para o céu e apareceu o número um e o número três. Perguntei ao Senhor o que significava e Ele respondeu que a

menina já estava com treze anos e que ela seria minha. Ele apenas estava testando minha fé. A partir deste dia aceitei ao Senhor e a menina realmente ficou boa, só não é muito animada por que já tomou bastante remédios – foi o médico mesmo que disse. (ROCHA, 2005, p. 101).

A autora complementa que a entrevistada, portanto, converteu-se após o sonho com Deus ocorrido durante o momento em que sua filha encontrava-se muito doente. Para Rocha, o sonho revela que a menina seria curada, mas que em contrapartida teria que se comprometer com a religião evangélica²⁸. Além disso, a associação da doença à origem familiar – a avó que passou a tuberculose e o pai a epilepsia – são evidências para o argumento de Rocha de que o adoecer e o curar entre os kaingang estão mais relacionados ao reestabelecimento dos laços sociais, ou das relações sociais como *devem* ser, do que à mera disfunção fisiológica. Esse ponto de vista é propício para pensar o caso de alcoolismo de Dirceu, ao qual ele próprio atribui a capacidade de desestruturar o casamento, impedindo-lhe de cumprir com suas obrigações na família. A conversão que anula o alcoolismo possibilita reaver os laços e as obrigações familiares anteriormente enfraquecidas, ou seja, permite curar. Reforçando esse argumento, cabe ressaltar a participação ativa da sogra de Dirceu, Dona Hermínia, em apresentá-lo ao pastor, com a convicção de que a resposta para que seu genro se afastasse da bebida e voltasse a atenção à família estava em tornar-se evangélico. O processo de conversão enquanto cura de determinadas doenças (ou problemas) parece indicar, no caso de Dirceu, um “chamado” individualizado que é o momento do seu sonho “com o fim do mundo” associado à importância de os parentes participarem da cura – tal qual a mãe da filha adoentada no relato trazido por Rocha.

De modo geral, as narrativas kaingang informam que as curas realizadas nas igrejas evangélicas são bastante eficazes. Ouvi relatos que se referiam principalmente à cura de doenças advindas de feitiços e do uso abusivo de bebidas alcoólicas (ainda que algumas pessoas também fizeram referência à cura de doenças como a poliomielite e a meningite). Como já enfatizei, os padecimentos provocados por feitiços estão intimamente relacionados à sociabilidade da aldeia, da mesma forma, a ênfase dada pelos evangélicos à cura daqueles que abusam do consumo de bebidas alcoólicas, também parece estar relacionada à dimensão das relações sociais. Afinal de contas, as bebidas falam, sobretudo, da

²⁸ Há uma averiguação coerente a ser feita, mas impedida de ser respondida neste momento por este trabalho, acerca de o porquê o sonho com Deus ser imediatamente associado ao neoprotestantismo, e não ao catolicismo, por exemplo. Ou seja, se há distinção entre o ordenamento cosmológico de cada religião quanto a permitir ou não a manifestação da entidade divina por meio do sonho.

ingestão de substâncias que além de afetarem o corpo, afetam o espírito e as relações entre parentes – fragilizadas com as possíveis brigas e desentendimentos provocados pelo excesso de bebidas. Segundo o pastor de uma igreja evangélica da Aldeia Kondá: *“para curar das bebidas não tem cacique, nem polícia que resolva, só a igreja mesmo”*. (ROCHA, 2005, p. 100).

Outro caso que exemplifica a suposta visão negativa acerca do catolicismo, bem como complementa o exposto acima por Rocha quanto às doenças causadas por feitiço, é o relatado por Flora que afirma ter sido vítima de um “trabalho” feito por Marcão, conhecido por ser católico e “ter santo”. O acontecimento de Flora demonstrou ainda ser difícil classificar os agentes terapêuticos de Queimadas, dada sua afirmação de que Marcão não seria um *kujá*, o tradicional xamã kaingang, mas um benzedeiro que “tem santo” e faz “trabalhos” quando solicitado. No caso dela, tratava-se de um “trabalho” para acabar a relação que ela ainda mantinha com o ex-marido, Fabiano, que já estava no segundo casamento. Flora relatou quatro sonhos sobre ser vítima nessa situação:

Eu e o Fabiano estávamos na cadeia por causa da traição. De noite, sonhei que uma mulher chegava perto e colocava uma pedra azul-claro na minha boca, várias vezes. Quando acordei de manhã e fui solta, fiquei sabendo que a mulher do sonho era a benzedeira de Ortigueira que a esposa do Fabiano pagou para fazer ele não gostar mais de mim. (relato feito à pesquisadora em junho de 2016).

Não foi possível compreender muito bem como Flora deduziu a identidade da mulher no sonho, mas a benzedeira reside em Ortigueira e é conhecida em Queimadas, apesar de não ser frequentemente contratada porque seus serviços são considerados caros. Flora afirmou ter ido ao encontro da mulher para contratar um serviço que desfizesse o “trabalho” pago pela atual esposa de Fabiano, mas não tendo dinheiro para o valor cobrado, a benzedeira teria sido solidária em alertá-la de que em Queimadas haveria um homem mau também trabalhando para mantê-la afastada do ex-marido. Com essa informação, Flora lembrou-se de Marcão porque ele “tem santo” e, além de tudo, é o atual sogro de Fabiano, tendo o interesse expresso em acabar com o caso entre os dois. Após o primeiro sonho enquanto estava presa e a informação dada pela benzedeira de Ortigueira, Flora relata ter sonhado com o Marcão outras vezes:

Eu vi uma sombra de um homem grande e gordo, com mãos grossas que seguravam pedaços de panos que pareciam camisetas minhas e de Fabiano. Pelo tamanho da sombra, sabia que era Marcão. Ele é grande e tem as mãos bem desse jeito. Depois fui sonhando mais. Teve um com a mesma sombra segurando um prato branco com velas vermelhas e amarelas; quando acordei desse, dias depois minha filha caiu doente e o Pastor Renato disse que alguém fez trabalho para mim, mas acabou acertando minha filha. (relato feito à pesquisadora em junho de 2016).

Renato é o pastor kaingang da Igreja Missão Cristianismo Decidido situada em Queimadas. A série de eventos fez com que Flora buscasse ajuda nas religiões protestantes, tanto na Igreja MCD quanto na Igreja Universal de Ortigueira, motivada pela ajuda de Dirceu que é um frequentador, conforme já apresentado.

Outro sonho com a mesma sombra segurando um prato branco com velas, mas agora carregando um cacho de cabelo. Acordei e passei dias com a garganta ruim até que tirei uns cabelos pela boca. Fui falar com o Pastor Renato porque ele estava me ajudando e disse que só Deus para evitar os sonhos ruins e os trabalhos de benzedeiros, só fazendo oração. (relato feito à pesquisadora em junho de 2016).

Flora complementou que além dos sonhos outras pistas apontavam para o “trabalho” dos benzedeiros, como a impressão de que a rua em frente a sua casa estava “bloqueada” porque Fabiano nunca mais conseguira passar com o carro. A situação de Flora é delicada em Queimadas, pois a história envolve o casamento com Fabiano que primeiramente não deu certo porque eles eram da mesma metade exogâmica, conforme justificativa dada por Flora. Posteriormente, estando separados, Fabiano casa-se com a filha de Marcão, o homem que “tem santo” e além de tudo era o vice-cacique na época dos relatos, mas retorna a ter um caso amoroso com Flora que resulta inclusive na gravidez já mencionada na seção anterior deste trabalho. Vivendo sozinha com os filhos, Flora afirma ser difícil ficar junto com Fabiano novamente e que os “trabalhos” são para tentar acabar com a atração entre eles. A caracterização que Flora faz do conflito permite entender que é uma história bem sabida pela aldeia e da qual as pessoas começaram a tomar partido. Dirceu e sua família são os principais exemplos daqueles envolvidos em ajudar Flora e reconhece que a vida voltada à Igreja Universal permitiria que ela estivesse protegida das ameaças.

O cenário nebuloso em que aparecem as categorias de *benzedeiro*, *curador*, e *kujá* permite o retorno à proposta de Crépeau acerca da distinção kaingang entre

saberes *guiados* e *não guiados*. Na primeira opção estão enquadrados o *kujá*, guiado pelos espíritos auxiliares; e os *curandeiros*, guiados pelos santos auxiliares do panteão católico (2002, p.118). Essa classificação permite identificar que o agente terapêutico é definido em função do tipo do guia que o auxilia. A dificuldade em classificar o cenário de Queimadas é que tanto Flora quanto outros interlocutores afirmaram não haver *kujá* na aldeia, e que as pessoas que mexem com “remédio do mato” não são “curadoras” se não fizerem reza e “tiverem santo”.

São as categorias *kujá*, benzedeiro e curador que ainda merecem investigação, portanto, pois da situação apresentada é possível deduzir que há uma aproximação entre “benzedeiro” e “curador” e que Marcão estaria localizado nessas posições visto que reza, tem santo e faz trabalho. Essa probabilidade encontra respaldo nas categorias aventadas por Oliveira no contexto da T.I Xapecó, em Santa Catarina:

Em resumo, temos:

- a. o Curador - onde inclui-se aqueles que trabalham com fitoterápicos (muitas vezes denominados raizeiros), benzedores e parteiras. Há o caso particular de uma curandeira de Pinhalzinho que vai à Xanxerê e lá dá consultas, nesta situação ela é denominada “remedieira”.
- b. o Kujá - que além de possuir guia espiritual animal ou santo católico é capaz de intervir de forma mais marcante com os espíritos - Kuprig de vivos e de mortos -Vênh-Kuprig, sendo capaz, por exemplo, de ver o que causou a doença e de que forma, de buscar a “alma” de alguém que a perdeu, ir ao mundo dos mortos, etc. Tendo, além disso, uma distintividade entre os curadores em geral, por possuir um forte Kuprig.
- c. o Feiticeiro - que é um Kujá e tem a capacidade de enviar e tratar “feitiços” e “doenças feiticeiras” também denominadas “doenças passageiras”- “as doenças feiticeiras” são mandadas pelo vento - no nome da pessoa. Potencialmente todo Kujá em algum momento pode ser feiticeiro, uma vez que nestes casos é preciso mandar um “contra-feitiço” como tratamento. (OLIVEIRA, 1996, p.90).

Enquanto Crépeau distingue *curador* e *kujá* pelos guias que os auxiliam – santos no primeiro caso, animais no segundo -, Oliveira levanta a possibilidade de um *kujá* ser guiado por santos católicos. O que o distancia de um *curador*, que na classificação da autora engloba os *benzedeiros*, é a característica de poder transitar entre o mundo dos mortos e dos vivos. Almeida (2004), tal qual Oliveira, não exclui a possibilidade de um *kujá* ser guiado por santos católicos e traz o relato do *kujá* Juvêncio Ngakrã Adolfo da T.I Apucarana que iniciou seu ofício após um sonho com Deus:

Com uns doze anos tava sonhando com Deus que ta no céu. Tava dormindo de noite, para mim era de dia, eu tava andando era dia. A assombração. Kuprim falou com ele, uma mulher e um homem. Que nem esse camisa branca e calça branca. Vem lá do céu e chega na terra. Pra mim o nome dele é Topé. Tem a forma de índio. Ele só vem de noite quando ta dormindo. O Kuprim encontra com ele. Ele explica [...] desce três mulher e quatro homem explica é este remédio, este remédio [...]. (ALMEIDA, 2004, p. 179).

Rosa (2005) também cita o sonho de um *kujá* com seu *jagre* que envolve a aparição de figura do panteão católico:

A minha visão, que deu pra mim, foi assim, oh: quando eu tava lá no patrão, trabalhando lá uma semana. Me deu aquela visão, sonho, né? Tava Nossa Senhora junto, com aqueles homens de vestido branco, né? Que era em cima de uma água, com onda. Estavam aquelas pessoas unidas, ajuntadas em cima daquela água. Esse sonho sempre, né? Sempre aparece pra mim. Agora, de vez em quando, me aparece pra mim, essas pessoas no sonho. Elas usam esses cadernos, livros, assim, e lêem pra mim, no sonho. Eles contam pra mim que é oração boa. (SILVA, 2002, apud ROSA, 2005, p. 191).

Em suma, enquanto não existirem relatos de que Marcão seja capaz de realizar o trânsito entre diferentes patamares, é possível considerá-lo um benzedeiro/curador conforme Oliveira, ou um curador guiado por santos católicos conforme Crépeau – e neste caso, a caracterização dos interlocutores de Queimadas de que Marcão “tem santo” torna-se esclarecida. Em termos das atividades oníricas, evidenciam-se diferenças em cada caso também, tendo sido demonstrada a centralidade delas no caso do *kujá* tanto na iniciação quanto no curso de sua prática terapêutica. Já para os benzedeiros/curadores, o relato de Flora aponta para a possibilidade de o sonho ser o caminho pelo qual o “trabalho” se torna conhecido pelo afetado.

Importa ressaltar também que a classificação de Marcão extrapola a mera questão de definição e abrange o reconhecimento público de sua figura. Ser definido como algumas das opções dadas entre *kujá*, *curador*, *benzedeiro* está associado a qual relação as demais pessoas de Queimadas estabelecem com ele. Sua posição política de vice-cacique e de *ter santo* aponta para uma autoridade com a qual se estabelecem relações sociais específicas que devem ser consideradas na definição da sua pessoa enquanto agente terapêutico.

Finalmente, o conceito de “Deus”, recorrente nos relatos dos interlocutores e no sonho trazido pelos autores citados anteriormente, também pode ser problematizado entre essas categorias. Flora afirmou que “Deus é o verdadeiro benzedeiro”, uma aceção controversa considerando alguém que frequenta a Igreja MCD e a Universal e que define negativamente a figura de Marcão por ser um benzedeiro que “tem santo”. Além disso, se a categoria *benzedeiro* exclui a de *kujá*, conforme a discussão de Oliveira, “Deus” não poderia ser classificado como *kujá*, pois não indica transitar entre o mundo dos mortos; restando assim as opções de *benzedeiro* e *curador*. De qualquer forma, o que em tese se observa é que “Deus”, associado à igreja protestante, também é um agente capaz de curar.

Do mesmo modo, entre os kaingang, as doenças provocadas por feitiço podem ser resultado da inveja de alguém pela conquista de cargos de poder ou bens materiais de uma família ou indivíduo. O feitiço ainda pode ser para atrair um amante (o que não chega a causar doenças, mas simplesmente a atração do enfeitiçado pela outra pessoa), ou como vingança em um caso de rejeição amorosa (estes feitiços geralmente são muito fortes, provocam doenças, mudança de comportamento e podem inclusive levar o enfeitiçado à morte). Geralmente, quando os indivíduos permanecem por muito tempo doentes e as terapias (da biomedicina e os remédios do mato) utilizadas não surtem efeito, as causas são associadas a feitiços. Nestes casos, o tratamento deve ser buscado junto ao kuiã (xamã kaingang), benzedores ou nas igrejas evangélicas, pois provavelmente, além do comprometimento físico do indivíduo, há também seu comprometimento espiritual. (ROCHA, 2005, p. 92).

“Deus” também é um agente capaz de estabelecer alguma relação mediante o sonho, seja o da conversão ou o da formação do xamã. Retomando a afirmação de Dirceu acerca de que não é possível “seguir dois mestres ao mesmo tempo” (cf. página 70), fazendo alusão à hierarquia de “Deus” frente a quaisquer outras entidades e demais agentes, observa-se o quanto ela complementa a história trazida por Oliveira acerca de Karói, um ex-*kujá* de Xapecó que deixou de sonhar com seu *jagre* após ter se convertido.

A guia espiritual animal - que além de Jagre pode também ser denominado Kujà - talvez assim denominada devido à sua capacidade de transformar-se em ser humano como o curador a quem guia, faz com que se estabeleça uma relação também humana entre eles – ou que tende a se humanizar. cremos que este fato possibilita que a guia faça certas exigências ao Kujà, por exemplo quanto à escolhas e posturas do mesmo, estando esta tendência humanizadora presente de diferentes formas no decorrer do relacionamento de ambos. Isto trás (sic) profundas implicações. Por exemplo quando Karói optou pela Religião Evangélica

Assembléia de Deus (Crente), sua guia lhe disse: "Pois é, você vai ter muitos anos de vida ainda, mas eu vou me apartar de você, porque você tem outra religião (...) ou bem você fique junto ou bem você deixe daquela religião". (OLIVEIRA, 1996, p. 157).

A história de Karói confirma o poder do *jagre* sobre o *kujá*, discutido no capítulo anterior, que define como será o comportamento do xamã em relação a suas terapias; além de apontar para a suposta impossibilidade de ser xamã e evangélico simultaneamente. É possível, ainda com base no discutido anteriormente sobre os sonhos de iniciação do *kujá*, que eles também sejam pensados em termos de um sonho de “conversão” ou de “chamado”, similarmente aos sonhos daqueles que se tornam evangélicos. Em cada caso, o chamado é feito no sonho – seja por Deus, seja por *jagre*.

Finalmente, é oportuno destacar o paralelo evidente que pode ser feito entre os sonhos kaingang com figuras religiosas e o cenário apresentado por Eggan (1952) acerca da conversão hopi, conforme exposto no Capítulo 2 deste trabalho (Cf. página 27). Eggan discute que os usos do sonho nas Ciências Sociais devem permear a análise da mudança cultural por expressarem o âmbito subjetivo não contemplado na ênfase à cultura material, por exemplo, quando essa é o foco da análise do contato intercultural. Em meio a este argumento, Eggan cita como uma comunidade Hopi continua sonhando com as próprias divindades mesmo após declarada a conversão ao cristianismo. Entre os kaingang observa-se, por sua vez, que a esfera onírica não é o reduto da resistência ao contato colonial, conforme entrevisto em Eggan, mas sim uma experiência que torna conhecida a maneira kaingang de relacionar-se com a religião externa. Em outras palavras, se o sonho com Deus ou com os santos do Catolicismo passam a ganhar o mesmo significado do sonho de iniciação com o *jagre*, ele pode ser encarado como um possível caminho para se pensar os contornos da religiosidade kaingang.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da apresentação da literatura observa-se a predominância da classificação dos sonhos como integrados ao xamanismo. Em termos de uma recorrência teórico-metodológica, é possível identificar a escolha em categorizar os sonhos como portadores da experiência iniciática relevante, transformadora, em oposição a pensá-los enquanto experiências prosaicas, auxiliadoras das tomadas de decisão e da compreensão da vida cotidiana.

Essa oposição é discutida por Kilborne (1992) ao partilhar da mesma perspectiva acerca da “nova antropologia dos sonhos” conforme delineada por Tedlock e discutida anteriormente. Para Kilborne, atentar para a relação entre os sistemas de classificação dos sonhos e os contextos culturais contribui para pensar porque determinadas sociedades elaboraram complexos sistemas classificatórios dos sonhos enquanto outras, como aquelas associadas à tradição racionalista moderna, carecem deles. Ainda, o autor destaca que a ausência ou a presença do sistema classificatório pode apontar para quais são as experiências percebidas como relevantes pela ponderação humana. Se há contextos com elaboradas classificações dos sonhos há, portanto, importância atribuída a eles.

A fim de apresentar as diferenças entre um sistema classificatório dos sonhos que os situa na esfera religiosa e outro que os aborda frente à vida cotidiana, Kilborne compara a literatura sobre os sonhos nas antigas Mesopotâmia e Grécia a partir do trabalho de Oppenheim²⁹ e da *Oneirocritica*³⁰ de Artemidoro. Para o autor, a análise dos dois contextos em questão pode abranger demais sistemas classificatórios, pois há um princípio comum na classificação dos sonhos que é a alusão às experiências as quais eles são comumente remetidos. Entre essas experiências, Kilborne lista a divinatória, a política e a religiosa como genericamente as mais delineadas pela antropologia dos sonhos (1992, p. 175).

Do contexto mesopotâmico apresentado por Oppenheim, Kilborne aponta que os sonhos enaltecidos eram aqueles caracterizados por mensagens enviadas por divindades aos sonhadores. A esses sonhos não eram destinados qualquer

²⁹ OPPENHEIM, A. Mantic Dreams in the Ancient Near East. In: GRUNEBBAUM, von E. (Ed.). **The Dream and Human Societies**. Berkeley: University of California Press. 1966

³⁰ Obra datada do século II A.C cuja autoria é reconhecida à Artemidoro de Éfeso, adivinho grego que retrata em cinco volumes um sistema de interpretação de sonhos elaborado a partir das informações coletadas entre demais adivinhos da Antiguidade Greco-Romana (Ibidem, p. 180).

interpretação, mas a reprodução da mensagem conforme recebida. Além disso, outra marca distintiva dessa categoria de sonhos é o status social do sonhador, visto ser o privilegiado da comunicação divina. Longe de ser figuras aleatórias, os sonhadores na antiga Mesopotâmia eram reis, heróis ou sacerdotes, evidenciando como a posição de sonhador acompanhava aquelas de demais prestígio e hierarquia social.

Se os sonhos de mensagem não são interpretados, pode-se inferir que isso se deve à posição proeminente do sonhador e a menos proeminente do intérprete. Pois, conforme Oppenheim (ibid:347) observa, apenas os sonhos de mensagem são reconhecidos pelos antigos mesopotâmicos como teologicamente aceitáveis. Se o sonhador/rei é agraciado com a comunicação divina, então como pode um homem inferior dizer àqueles ao seu redor o que o deus realmente quis dizer? (...) Oppenheim afirma que os sonhos de mensagem são, na realidade, comunicações diretas das divindades, não textos necessitados de exegese; e quanto mais o sonho precisa de interpretação, menos inspirador e/ou menos poderoso o sonhador. (1992, p. 176-177. Tradução nossa.)

Quanto ao contexto greco-romano, a apresentação feita por Artemidoro nos cinco volumes da *Oneirocritica* passa pela relação entre os sonhos e as etapas da vida - gravidez, nascimento, crescimento – o que de acordo com Kilborne enfatiza a formação do indivíduo e a noção de si. Hábitos diários, como a alimentação, são entrevistados nos sonhos. O consumo habitual e inabitual de determinados alimentos relacionam-se com os sonhos bons e os de mau presságio, por exemplo. Essa classificação empreendida por Artemidoro, observa Kilborne, caminha por um trajeto distinto a da mesopotâmica ao buscar na vida cotidiana, e não nas figuras de prestígio social, o referencial para compreender os sonhos.

Além disso – e esse é o ponto a ser enfatizado – essa tradição da divinação e interpretação dos sonhos é conexa à sabedoria popular e à tentativa de encontrar padrões significativos no aqui e agora da vida cotidiana. Averiguar os sonhos de Artemidoro e de seus seguidores é olhar para a ordinariade da experiência diária, é sondar a mente humana em vez de atestar a existência de um espírito divino. É fornecer aos sonhos significados mundanos e psicológicos a fim de permitir que os sonhadores lidem melhor com a existência diária. (1992, p. 180. Tradução nossa.)

Para Kilborne, a classificação dos sonhos é de grande uso para os antropólogos porque é passível de se modificar tanto com o contexto cultural quanto com o lugar que o sonho possui em um dado sistema de crenças. Ao

argumentar que os sonhos na antiga Mesopotâmia refletiam o status político, social e religioso dos sonhadores, enquanto que na tradição greco-romana de Artemidoro o significado do sonho dependia mais do contexto cotidiano do que da posição social do sonhador, Kilborne pretende averiguar como os sistemas classificatórios representam a visão de mundo em determinadas culturas. Em outras palavras, as classificações dos sonhos apresentadas só são possíveis nos dois contextos devido à importância atribuída à hierarquia das figuras política e religiosa na cultura mesopotâmica e da preocupação com o tecido social da vida cotidiana na sociedade greco-romana.

Para usar uma analogia, se alguém arrancasse um sonho na antiga Mesopotâmia, ele teria uma raiz única e longa e relativamente pouco solo; enquanto que se alguém fizesse o mesmo no mundo de Artemidoro, a raiz seria vasta e de ramificações extensas. (1992, p.190. Tradução nossa.)

É oportuno observar como a literatura kaingang apresentada aborda os sonhos centralizando a figura do xamã e sua iniciação, pouco discutindo o lugar deles na vida cotidiana dos sujeitos. Se o terreno terapêutico é profícuo para aventar a análise dos sonhos kaingang, é pertinente perguntar por que, por exemplo, os sonhos dos doentes não figuram tanto quanto os sonhos dos xamãs. Em certo sentido, a bibliografia etnológica demonstra enfatizar o sonho *oficial, ritual* em oposição ao sonho da vida cotidiana que, conforme entrevisto pelo trabalho de campo em Queimadas, ainda que prematuramente, dá indícios de sua ocorrência.

Indaga-se, portanto, se a escolha metodológica pelo sonho do status social do sonhador, para aludir ao proposto por Kilborne, não ecoa a proposta durkheimiana de duvidar do rendimento sociológico do sonho, conforme discutida no Capítulo 2 deste trabalho. Sendo a religião um tema social por excelência, não há dúvidas do contorno coletivo do sonho uma vez pensado a partir dela. Já o cotidiano apresenta-se como mais desafiador, em termos metodológicos, às delimitações antropológicas. Em suma, se é possível assumir que os kaingang sonhem cotidianamente sem alguma conformação ritual a todos os tipos de sonho, como atrelar essa experiência às representações coletivas? O exercício de Kilborne de ressaltar a importância da classificação dos sonhos é inspirador para responder essas averiguações. Há sonhos kaingang categorizados fora do

espectro do xamanismo? Tomando como exemplo os sonhos associados à gravidez relatados frequentemente em Queimadas, é possível considerar outras classificações. Os sonhos de feitiço e de conversão, também relatados em Queimadas, ainda que possuam evidentes traços da experiência religiosa kaingang, falam de sujeitos e situações distintas ao sonho do *kujá* destacado na bibliografia; indicando que o panorama onírico religioso também pode ser pensado para além da iniciação xamânica ou para além do status social do sacerdote, conforme delineado por Kilborne.

É possível retomar, ainda, a discussão de Malinowski (2013) acerca dos sonhos socialmente relevantes para os melanésios, conforme apresentada anteriormente (cf. p. 22). Duvidando de que os melanésios destinariam qualquer preocupação aos sonhos, o autor limita-se a abordá-los somente no âmbito das transgressões às regras de casamento manifestadas nos sonhos eróticos. Perspectiva questionada por Tedlock (1991), conforme também citado no Capítulo 2 deste trabalho, ao ponderar que a opção em abordar somente essa categoria dos sonhos foi uma escolha de Malinowski resultante da relação entre ele e o grupo estudado e não propriamente da ausência etnográfica de demais sonhos.

Procedimento semelhante é empreendido por Evans-Pritchard ao destacar os sonhos entre os azande enquanto estritamente relacionados à bruxaria (2005). A coincidência teórica com Malinowski não é à toa, visto ambos situarem-se no âmbito da Antropologia Britânica Funcionalista. Analisando a bruxaria como explicação dos infortúnios na sociedade azande, situada no Sudão, Evans-Pritchard classifica os sonhos apenas como *de bruxaria* e *oraculares*, sendo a primeira categoria a dos sonhos ruins e a segunda a dos agradáveis. Prossegue, entretanto, afirmando que os sonhos ruins são, ao mesmo tempo, considerados a experiência atual de bruxaria e um prognóstico de infortúnio. Se na vigília o azande toma conhecimento de que foi vítima da bruxaria apenas quando presencia o infortúnio, no sonho a bruxaria é vista previamente. A única dúvida que permanece é referente à identidade do responsável pelo feitiço (Ibidem, p. 234). Sendo a proposta de Evans-Pritchard a de pensar a sociedade azande a partir da bruxaria³¹, instituição a qual se articulam as demais, é esperado que os sonhos também sejam

³¹ “(...) No entanto, o conceito de bruxaria fornece a eles uma filosofia natural por meio da qual explicam para si mesmos as relações entre os homens e o infortúnio, e um meio rápido e estereotipado de reação aos eventos funestos. As crenças sobre bruxaria compreendem, além disso, um sistema de valores que regula a conduta humana.” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p.49).

caracterizados a partir dela. O que importa ressaltar dessas coincidências metodológicas a respeito dos sonhos é a estreiteza etnográfica que elas implicam, ou os sonhos melanésios são apenas eróticos, os azande de bruxaria e os kaingang de xamanismo - ainda que os autores da etnologia kaingang estejam absolutamente distantes da perspectiva funcionalista.

Pautando-se, portanto, na proposta da “nova antropologia dos sonhos”, cujo corpo teórico propõe a ênfase dos sonhos no lugar representacional da cultura, é sugerido o alargamento da pesquisa etnográfica dos sonhos kaingang para além do tema do xamanismo. Ainda que muito pertinente para delinear o lugar social do *kujá*, a recorrência em abordar os sonhos somente sob o prisma do xamanismo impossibilita contornos mais gerais acerca do sonho na sociedade kaingang. Argumenta-se que a pesquisa etnográfica pode enaltecer demais sonhos relevantes sem que esse procedimento implique dúvidas quanto ao contorno sociológico do tema abordado. A constante reunião de trabalhos antropológicos visando especificamente à temática onírica, vislumbrada nos autores citados ao longo dessa dissertação, proporciona o delineamento de metodologia singular que possa compor a antropologia dos sonhos.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, L. K. de. **Análise antropológica das igrejas cristãs entre os kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo**. 278 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004).
- BASSO, E. The implications of a progressive theory of dreaming. In:_____. TEDLOCK, B. (Ed.). **Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations**. Santa Fe: School of American Research Press, 1992. p. 86-105.
- BORBA, T. Lendas ou mythos dos índios caingangues. In:_____. **Actualidade Indígena: Paraná, Brasil**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908. p. 20-22.
- CASÃO, C. **Etnografando o sistema de parto kaingang na Terra Indígena Mococa – PR**. 247 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.
- CÉSAR DE ARAÚJO, F. O imaginário onírico: perspectivas antropológicas. **V Reunião de Antropologia do Mercosul – V RAM**, Florianópolis, dezembro 2003. Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/vram2003/a13-fcaraujo.pdf>>. Acesso em: 21 novembro 2016.
- CRÉPEAU, R. A prática do xamanismo entre os kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo bororo. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, v. 8, n. 18, dezembro 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200005>. Acesso em: 15 setembro 2016.
- DESCOLA, P. Sonhos. In:_____. **As lanças do crepúsculo**. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 133-150.
- DURKHEIM, E. As principais concepções da religião elementar. In:_____. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.33-60.
- EGGAN, D. The Manifest Content of Dreams: A Challenge to Social Science. **American Anthropologist**, Chicago, v. 54, n.4, dezembro 1952. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1952.54.4.02a00020/pdf>>. Acesso em: 3 janeiro 2017.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Bruxarias e sonhos. In:_____. **Bruxaria, oráculos e magia entre os azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 234-242.
- FASSHEBER, J. O futebol entre os Kaingang. In:_____. **Etno-Desporto Indígena: a antropologia social e o campo entre os kaingang**. Brasília: Supernova Gráfica, 2010. p. 110-121.

FERNANDES, R. **Política e Parentesco entre os kaingang**: uma análise etnológica. 288 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

FREUD, S. **A interpretação dos sonhos**: volume 1. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2012.

GALINIER, J. Anthropology of the Night: cross-disciplinary investigations. **Current Anthropology**, v. 51, n. 6, dezembro 2010. Disponível em: <<http://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/653691?journalCode=ca>>. Acesso em: 29 setembro 2015.

GONÇALVES, M. **O mundo inacabado**: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2001.

GRAHAM, L. Introduction: performing dreams; Singing dreams, dreams of singing. In:_____. **Performing dreams**: discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil. Tucson: Fenestra Books, 2003. p. 1-18;104 – 136.

GREGOR, T. A Content Analysis of Mehinaku Dreams. **Ethos**, v. 9, n. 4, 1981a. Disponível em:<http://www.jstor.org/stable/639915?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em 11 janeiro 2016.

GREGOR, T. Far, far away my shadow wandered...: The dream symbolism and dream theories of the Mehinaku Indians of Brazil. **American Ethnologist**, v. 8, n. 4, 1981b. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/643960>>. Acesso em 16 janeiro 2016.

HILLMAN, J. Ponte; Freud; Psique. In:_____. **O sonho e o mundo das trevas**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013. p. 17-23; 24-46; 47-109.

HUNTER, J. Anthropology and Psi Research. **PSI Encyclopedia**, Londres, janeiro 2016. Disponível em: <<http://psi-encyclopedia.spr.ac.uk/articles/anthropology-and-psi-research>>. Acesso em: 29 agosto 2016.

KILBORNE, B. On classifying dreams. In: TEDLOCK, B. (Ed.). **Dreaming**: anthropological and psychological interpretations. Santa Fe: School Of American Research Press. 1992. p. 171-193.

KRACKE, W. Myths in dreams, thought in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process. In: TEDLOCK, B. (Ed.). **Dreaming**: Anthropological and Psychological Interpretations. Santa Fe: School of American Research Press, 1992. p. 31-54.

KRACKE, W. Mitos nos Sonhos: Uma contribuição amazônica à Teoria Psicanalítica do Processo Primário. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, v.84, n. -, p.47-65, 1985.

KUPER, A. A structural approach to Dreams. **Man, New Series**, v. 14, n.4, p. 645-662, dez. 1979.

MALINOWSKI, B. Sonhos e Façanhas; Psicanálise e Antropologia. In: _____. **Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013. p. 68-90; 93-118.

MÉTRAUX, A. The Caingang. In: STEWARD, J. (Ed.). **Handbook of South American Indians**. Washington: Government Printing Office, 1946. p. 445-475.

MOTA, L. A presença indígena no Paraná. In: _____. **As guerras dos índios kaingang: a história épica dos índios kaingang no Paraná (1769-1924)**. Maringá: EDUEM, 2008. p. 73-110.

MOTA, L.; NOVAK, E. As terras indígenas Ivaí, Faxinal, Mococa e Queimadas no Paraná: breve histórico da demarcação. In: FAUSTINO, R.; NOVAK, M. (Orgs.). **Alfabetização, cultura e educação de jovens adultos: uma experiência entre os índios kaingang do Paraná**. Maringá: EDUEM, 2011. p. 13-30.

OLIVEIRA, M. C. de. **Os curadores kaingang e a recriação de suas práticas: estudo de caso na aldeia Xapecó (oeste de S.C.)**. 255 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1996.

PRIORI, A.; POMARI, L.; AMÂNCIO, S. *et al.* A história do Oeste Paranaense. In: _____. **História do Paraná (Séculos XIX e XX)**. Maringá: EDUEM, 2012. p. 75-89.

RIVERS, W. **Conflict and Dream**. Londres: Kegan Paul LTD, 1923.

ROCHA, C.C. da. **Adoeecer e curar: processos da sociabilidade kaingang**. 142 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

ROSA, R. R. G. da. **Os kujà são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos kaingang da Terra Indígena Votouro**. 416 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

SÃO PAULO. Instituto Socioambiental. **De olho nas Terras Indígenas**. Disponível em: <<https://ti.socioambiental.org/pt-br/#>>. Acesso em: 23 agosto 2016.

SOARES, F.; MEDRI, M. Alguns aspectos da colonização da bacia do rio Tibagi. In: MEDRI, M.; BIANCHINI, E.; SHIBATTA, O. *et al.* (Eds.). **A bacia do rio Tibagi**. Londrina: -- 2002. p. 69-79.

SOLAK, L. Caderno temático Kaingang no Paraná. **Cadernos PDE**. Ponta Grossa, v.2, 2009. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes_pde/2009_uepg_historia_md_luiz_gonzaga_solak.pdf>. Acesso em: 10 agosto 2016.

STEWART, C. Introduction: dreaming as an object of anthropological analysis. **Dreaming**, v. 14, n. 2-3, 2004. Disponível em: < <http://files.umwblogs.org/blogs.dir/6219/files/2011/10/Introduction-Dreaming-as-an-Object-of-Anthropological-Analysis.pdf>>. Acesso em: 29 setembro 2015.

TEDLOCK, B. The new anthropology of dreaming. **ASD Journal Dreaming**, v. 1, n. 2, 1991. Disponível em: <<http://www.asdreams.org/journal/articles/1-2tedlock1991.htm>>. Acesso em: 18 abril 2012.

TEDLOCK, B. Preface. In: TEDLOCK, B. (Ed.). **Dreaming: anthropological and psychological interpretations**. Santa Fe: School Of American Research Press. 1992a. p. ix-xiv.

TEDLOCK, B. Dreaming and dream research. In: TEDLOCK, B. (Ed.). **Dreaming: anthropological and psychological interpretations**. Santa Fe: School Of American Research Press. 1992b. p. 1-30.

TOMMASINO, K. Os povos indígenas na bacia do Tibagi. **Boletim Museu Histórico de Londrina**. Londrina, v.5, n.9, dezembro 2013. Disponível em: <http://www.uel.br/museu/publicacoes/Boletim_09.pdf> Acesso em: 30 agosto 2016.

TOMMASINO, K. A ecologia dos Kaingang da bacia do rio Tibagi. In: MEDRI, M.; BIANCHINI, E.; SHIBATTA, O. *et al.* (Eds.). **A bacia do rio Tibagi**. Londrina: -- 2002. p. 81-100.

VEIGA, J. **Organização social e cosmovisão kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma o sociedade Jê Meridional. 226 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.

VEIGA, J. Revisão bibliográfica crítica sobre organização social kaingang. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, v. 6, n. 8, p. 259-331, 1992.

VEIGA, J. **Cosmologia e práticas rituais kaingang**. 367 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

WIESEMANN, U. **Kaingang – Português**: dicionário bilíngue. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2011.

ANEXO I – SOLICITAÇÃO DE DADOS

antropologia
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO | UFPR



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
RUA: GENERAL CARNEIRO, 460 – 6º ANDAR – ED. DOM PEDRO I
FONE: (41) 3360-5272 EMAIL: ppga@ufpr.br

Curitiba, 02 de janeiro de 2017.

À Sua Senhoria a Senhora
VILMA MARLI DEPETRIS
Coordenadora Distrital de Saúde Indígena do Litoral Sul
Curitiba – PR

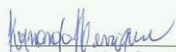
Assunto: Solicitação de acesso aos dados demográficos da Terra Indígena Queimadas

Senhora Coordenadora,

Eu, Fernanda Henrique, inscrita sob o RG 8061653-8 e CPF 058.803.569-65, aluna matriculada no Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná, solicito o acesso aos dados demográficos da Terra Indígena Queimadas, localizada em Ortigueira, Paraná, a fim de conduzir pesquisa acadêmica acerca da história e da cultura kaingang do referido local.

Acredita-se que para realizar a pesquisa de cunho antropológico no âmbito do curso de mestrado da referida instituição, os dados da Terra Indígena Queimadas são essenciais para que se possa apresentar a região estudada à comunidade acadêmica. Há interesse nos dados, caso disponíveis, referentes ao contingente populacional de homens, mulheres e crianças; índice de fertilidade e natalidade; e estatística dos usos do serviço de saúde pelas mulheres grávidas.

Cumprimentando-a,


Fernanda Henrique
Programa de Pós Graduação em Antropologia
Universidade Federal do Paraná



ANEXO II – CONCESSÃO DE DADOS

André Luiz Martins <andre.lmartins@saude.gov.br>
Para: Fernanda Henrique <fernandahque@gmail.com>

3 de janeiro de 2017 15:51

Fernanda,

Seguem os dados que posso fornecer para sua pesquisa.

População indígena, por faixa etária, das aldeias Queimadas e Mococa, 2015.

Aldeia	Município	<6 meses	6 à 11 meses	1 a 4	5 a 9	10 a 49 F	10 a 49 M	50 a 59	> 60 anos	Total
Mococa	Ortigueira	4	1	13	14	51	67	5	12	167
Queimadas	Ortigueira	8	5	67	64	211	182	25	16	578
Total		12	6	80	78	262	249	30	28	745

Taxa de Fertilidade*: 2 filhos

Taxa de Natalidade: 52,34 / 1.000 habitantes ou 5,23 / 100 habitantes

*os dados referentes a fertilidade foram calculados em cima de uma amostra, ou seja, considerando-se as mulheres gestantes em 2016.

Não temos a taxa de fertilidade considerando a totalidade das mulheres no momento para fornecer.

<https://mail.google.com/mail/ca/u/0/?ui=2&ik=c76cee88ed&view=pt&q=dad&search=query&th=15960176640a68fc&siml=15960176640a68fc&siml=159657...> 1/2

Atenciosamente,

André Luiz Martins

Chefe da Divisão de Atenção à Saúde Indígena

Distrito Sanitário Especial Indígena Litoral Sul

Secretaria Especial de Saúde Indígena

Ministério da Saúde

www.saude.gov.br/sesai